

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

سلسلة «الندوات»

مستقبل الهُوية المغربية
أمام التحدّيات المعاصرة

ندوة «لجنة القيَم الروحية والفكرية»
التابعة لأكاديمية المملكة المغربية

تطوان

26 - 27 شعبان 1417هـ

6 - 7 يناير 1997م



مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

سلسلة «الندوات»

مستقبل الهُوية المغربية أمام التحدّيات المعاصرة

ندوة «لجنة القيَم الروحية والفكرية»
التابعة لأكاديمية المملكة المغربية

تطوان

26 - 27 شعبان 1417هـ

6 - 7 يناير 1997م

أكاديمية المملكة المغربية

شارع الإمام مالك، كلم 11، ص. ب. 5062

الرمز البريدي 10.100

الرباط - المملكة المغربية

تليفون: 13-51-75 / 75.51.24

75-51-35 / 75-51-89

فاكس: 75.51.01

الإيداع القانوني: 1998/1230

ردمك: 8-016-46-9981

مطبعة المعارف الجديدة

1998

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

الأعضاء المراسلون

- ريشار ب. ستون: و.م.الأمريكية
- شارل سْتوكْتون: و.م.الأمريكية
- حاييم الزعفراني: المملكة المغربية.

***

أمين السر الدائم : عبد اللطيف بربيش.
أمين السر المساعد : إدريس خليل.
مدير الجلسات : أبو بكر القادري.

***

مدير الشؤون العلمية: أحمد رمزي

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I- سلسلة «الدورات»:

1- «القدس تاريخياً وفكرياً»، مارس 1981.

2- «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، نونبر 1981.

3- «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، أبريل 1982.

4- «الماء والتغذية وتزايد السكان »، القسم الثاني، نونبر 1982.

5- «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية »، أبريل 1983.

6- «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، مارس 1984.

7- «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، أكتوبر 1984.

8- «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية »، أبريل 1985.

9- «حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، نونبر1985.

10- «القرصنة والقانون الأممي»، أبريل 1986.

11- «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب» ، نونبر 1986.

12- «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»،يونيو 1987.

13- «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال: تشخيص وعلاج»، أبريل 1988.

14- «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»: نونبر 1988.

15- «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»: يونيو 1989.

16- «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية، دجنبر1989.

17- «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، مايو 1990.

18- «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»: أبريل 1991.

19- «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار؟»، أكتوبر 1991.

20- «التراث الحضاري المشترك بين المغرب والأندلس»، أبريل 1992.

21- «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، نونبر 1993.
22- «المعرفة والتكنولوجيا»، مايو 1993.
23- «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، دجنبر 1993.
24- «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، أبريل 1994.
25- «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، نونبر 1994.
26- «أيٌّ مستقبل لحوض البحر الأبيض المتوسط والاتحاد الأوروبي؟»،مايو1995
27- «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، أبريل 1996.
28- «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط؟»، دجنبر 1996.
29- «العَوْلَمة والهُوية»، ماي 1997.
30- «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، نونبر 1997.
31- «لماذا احترقت «النمور» الأسيوية ؟»، مايو 1998.

2- سلسلة «التراث»:

1- «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفر الثامن، جزءان، تحقيق محمد ابن شريفة، 1984.
2- «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.
3- «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.
4- «ديوان ابن فَرْكون» تقديم وتعليق محمد ابن شريفة، ماي 1987.
5- «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.
6- «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع الملْحون» 1990.
7- «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي. حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1411/ 1990.
8- «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وهيأه للطبع وعلق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1411/1991م.
9- «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة الملْحون»، 1991.

10- «مَعْلمة الملْحون »، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني-القسم الثاني وفيه: «تراجم شعراء الملْحون»، 1992.

11- «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية »، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

12- «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع »، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

13- «معلمة الملحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية »، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

14- «رحلة ابن بطوطة »، خمسة أجزاء، قدّم له وحقّقه ووضع خرائطه وفهارسه عبد الهادي التازي، 1997.

3- سلسلة «المعاجم»:

1- «المعجم العربي-الأمازيغي» الجزءالأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

2- «المعجم العربي-الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

4- سلسلة «الندوات والمحاضرات»:

1- «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القيِّم الروحية والفكرية،

2- «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1986/1407).

3- «محاضرات الأكاديمية»، 1988(من 1403هـ/1983إلى1987/1407)

4- «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، فبراير 1408/ 1988.

5- «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

6- «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

7- «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1990/1410.

8- «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية: الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1991/1412.

9- «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية، 1993/1414.

10- «المغرب في الدراسات الاستشراقية »، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1993/1413.

11- «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية 1416 / 1995.

5- سلسلة مجلة «الأكاديمية»

1- العدد الافتتاحي، وفيه وقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400هـ، الموافق 21 أبريل 1980م.

2- «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.

3- «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير 1985.

4- «الأكاديمية» العدد الثالث، نونبر 1986.

5- «الأكاديمية» العدد الرابع، نونبر 1987.

6- «الأكاديمية» العدد الخامس، دجنبر 1988.

7- «الأكاديمية» العدد السادس، دجنبر 1989.

8- «الأكاديمية» العدد السابع، دجنبر 1990.

9- «الأكاديمية» العدد الثامن، دجنبر 1991.

10- «الأكاديمية» العدد التاسع، دجنبر 1992.

11- «الأكاديمية» العدد العاشر، شتنبر 1993.

12- «الأكاديمية» العدد 11، دجنبر 1994.

13- «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.

14- «الأكاديمية» العدد 13. سنة 1998.

تقديـــم

نظّمت لجنة القيم الروحية والفكرية التابعة لأكاديمية المملكة المغربية ندوة في موضوع : «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحدّيات المعاصرة».

انعقدت هذه الندوة في مدينة تطوان يومي 26 و 27 شعبان 1417هـ، الموافق 6 و7 يناير 1997م. وحضرها أعضاء الأكاديمية والخبراءُ المدعوون من الجامعات المغربية، السادة : محمد أمزيان، أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة، وعبد الله المرابط الترغي أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، وعبد العلي الودغيري أستاذ بالجامعة الإسلامية بالنيجر، ومحمد وَقيدي، وبنسالم حمّيش، وسعيد بنسعيد العلوي الأساتذة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. وقد شاركوا بالبحوث التي أثبتناها في هذا الكتاب.

وتولّى إدارة الندوة العضو الزميل بأكاديمية المملكة المغربية، الأستاذ عبّاس الجراري عضو لجنة القيم الروحية والفكرية بالأكاديمية، كما قام بتقديم العرض التمهيدي لموضوع الندوة.

وتلت العروض مناقشات مفتوحة شارك فيها أعضاء الندوة والحاضرون من جمهور المثقّفين والأساتذة الجامعيّين ممّن رغبوا في تناول الموضوع من وجهة نظرهم.

ويتضمن هذا الكتاب الوقائع الكاملة للندوة من عروض ومناقشات، والله الموفّق.

محاور الندوة

أمام التّغيّرات التي يشهدها المجتمع المغربي في ميادين الفكر والاقتصاد، والقيم الدّينيّة والرّوحية والمجتمعيّة ، وما يترتّب عنها من اهتزازات في كيان الأسرة، وانعكاسات ذلك كلّه على التّربية والتّعليم، وفي الحياة العامّة، درستْ لجنة القيم الرّوحية والفكرية آثار هذه التّغيّرات على الهويّة الوطنيّة، من مختلِف جوانبها وأبعادها، الحاليّة والمستقبليّة، وما يتأتّى عن ذلك من تحدّيات مختلفة، على الصّعيدين الخارجي والدّاخلي، ورأتْ أنّ ذلك يستلزم وقفةَ تأمُّلٍ لهذه الظّاهرة، في مختلِف اتجاهاتها وتياراتها، ووضعتْ لهذه الغاية، المحاور الآتية، انطلاقاً من أخذ مصطلح التّحدّيات في مدلوله الرّامي إلى تهديد الكيان الحضاري للهويّة المغربية، وتأكيدِ الثّوابت الحضارية للأمّة المغربية عبر العصور:

1- **«المدخل التّمهيدي لموضوع النّدوة»** : تقديم العضو الزّميل السيّد عباس الجراري، مدير الندوة

2- الجانب الاجتماعي والاقتصادي:

- إشكالية التربية والتّعليم في الأسرة، وفي المدرسة، وفي الحياة العامة، واتّصالها بتثبيت الهويّة الوطنية وترسيخ القيم الدّينية والخلقيّة.

- الآفات المجتمعية المترتّبة عن الهجرة من القرى إلي المدن ومن المغرب إلى الخارج، وما ينشأ عن ذلك من انعزال الفرد وإقصائه اجتماعياً.

- قضايا توفير السكن والشّغل وانعكاساتها الاقتصادية على الأفراد وعلى المجتمع.

- البحث عن نموذج لمشروع مجتمع مغربي واعد.

3- الجانب الفكري:

الإشكالية اللّغوية:

- الازدواجية: المحاسن، والمساوئ، والبدائل.

- التّوفيق بين الموروث الحضاري والتّطلّعات المستقبلية.

- الأنماط الاجتماعية/الثقافية وإشكالية الانتماء.

- الهويّة ووحدة الخطاب الثّقافي:

- دورالكتاب والقصة والمسرح ووسائل الإعلام في دعم الهويّة المغربية.

- دورالمثقّفين في مواجهة مختلف التحديّات، توحيداً للخطاب الثقافي.

الفهرس

المدخل التمهيدي للنّدوة

عباس الجراري

مدير الندوة



الحمد لله ربّ العالمين والصّلاة والسّلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

سعادة والي صاحب الجلالة على إقليم تطوان،

السادة رؤساء المجالس والمنتخبون،

السيد أمين السِّر الدائم الموقر،

زملائي الكرام أعضاء الأكاديمية،

السادة الخبراء الأساتذة الأفاضل،

حضرات السيدات والسادة،

وَفْقاً للنهج الذي سارت عليه أكاديمية المملكة المغربية في تحقيق الأهداف السامية التي خطها لها راعيها جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله، فإنها إلى جانب جلساتها العامة الخميسية وأعمال لجانها، تعقد دورات عادية أو استثنائية وتنظم ندوات وطنية.

وفي إطار هذه الندوات نلتقي على مدى يومين بمدينة تطوان العريقة الجميلة لتدارس موضوع يكتسي أهمية قصوى يفرض بها نفسه في المرحلة الراهنة، ذلكم هو «مستقبل الهوية المغربية أمام التحديات المعاصرة» وهو عنوان تكشف مفرداته عن طبيعة القضية المثارة، وما تقتضي من منظور

للتناول. فإذا كانت «الهوية» هي ما به يكون الشيء هو هو، مما يحقق ذاته ويحدد تميزه، فإنها بالنسبة لأي مجتمع وعاء ضميره ومشاعره، وخلاصة فكره وذهنيته، ومجموع القيم والمقومات التي تكيف وعيه وإرادته وتطبع كيانه وشخصيته. وهي حين توضع في سياق «المستقبل» تحث على التوقع الممكن حدوثه انطلاقا من رؤى تتحفز من ثوابتها وما تنفعل به في الحاضر. وإنه لانفعال تستبد به «تحديات» بكل ما تعنيه من مصاحبة مفروضة ومباراة متعمدة ومعارضة نزاعة إلى الغلبة، مما يستوجب «المواجهة» للوقوف أمامها في مقابلة يستعد فيها للدفاع والرد.

ولعلنا أن نوضح أن ما يعترض الهوية من تحديات يسعى إلى مسّها في العمق، أي باعتبارها ذاتا وطنية يبدأ تشكيلها من البيئة في جانبيها الطبيعي والبشري، وما لها بالتعدد والتنوع من غنى يتجلى في مختلف مظاهر حياة المجتمع. ثم لايلبث هذا التشكيل أن ينصهر في الدين بما له من تأثير على النظم التي تربط سير هذا المجتمع، وكذا على الفكر والسلوك، بدءاً مما تحدده شرائع هذا الدين، وبدءاً كذلك مما ترسبه عقيدته في المفاهيم والتصورات، وفي هذا الانصهار تبرز اللغة باعتبارها أداة تواصل وبوتقة فكر ورمز وجود، وباعتبارها عنصرا يداخل كيان أفراد المجتمع، ويحثهم على الالتئام وحفظ التوازن ماقد ينشأ عن التنوع البيئي من فوارق وتفريعات. ومع اللغة وما يرفدها من لهجات يظهر التراث في بعديه الثقافي والحضاري، وفي سياقه المدرسي والشعبي، مما أبدعته الأجيال المتعاقبة، سواء على مستوى المعرفة والخبرة، أوعلى صعيد العقل والروح، أوعلى نطاق العاطفة والذوق، وبرهنت به عن قدراتها وطاقاتها وما لها من نبوغ وعبقرية.

وإن الحديث عن الهوية بالنسبة للمغرب - لا سيما وهي توضع في سياق المستقبل والتحديات - ينبغي أن يراعي المقومات الطبيعية والبشرية، وحال المجتمع الذي نشأ في ظل هذه المقومات وما له من خصوصيات، وأن يراعي

كذلك إثارة التغيرات الحضارية والثقافية التي عرفها على امتداد تاريخه، انطلاقا مما تعرض له في مرحلة ما قبل الإسلام – على ما يكتنفها من غموض واضطراب – إلى التحول الكبير الذي أتيح له بعد.

إن هوية المغرب بهذا هي ذاته في أصلها وما اكتسبته عبر العهود المتلاحقة، نقصد الذات التي تكونت على امتداد التاريخ منذ أولياته وبداياته، بكل ما صنعه واحتدم فيه من عوامل ومؤثرات، إلى أن اصطبغ بروح الإسلام، واغتنى به عقيدة وشريعة ومنظومة سلوك وقيم، وأفضى به نتيجة هذا كله إلى حمولة حضارية وثقافية زاد في ثرائها ما لها من قدرة على تبادل الأخذ والعطاء.

إن الهوية المغربية بهذا هوية إسلامية، أي مطبوعة بروح الإسلام الذي صبغ الذات الفردية والجماعية. وإن نسيجها المتكامل عبر عصور الاندماج في توافق وانسجام، ينم عن مكوناته المتعددة التي على رأسها العنصران العربي والأمازيغي، وقد التحما بروابط الدين والتأما بأواصر قيمه، دون إغفال وحدة الأرومة في الأصل. ذلكم أن الإسلام أعاد صوغ المغرب وغير مجرى الحياة فيه. وفي بوتقته اعتمل العنصر البشري، فلم يترك للنزوع العرقي أي ظهور متميز أو خصوصية بارزة، بعد أن وقع الاندماج على مر الحقب والأزمان. وهو اندماج تجلى عبر العربية باعتبارها لغة القرآن، أي لغة الإسلام أينما كان ومهما تكن الأجناس التي اعتنقته. وهو وضع لم يحل دون بقاء اللهجات المتداولة حية على لسان فئات من السكان، وكذا في إبداع فنانيهم من شعراء وقصاصين شعبيين، وإن لم يتح لهذه اللهجات أن تكتب أو تتخذ أداة لنقل العلوم والمعارف إلا في نطاق محدود كان يقصد منه إلى بث الوعي الديني وتقريب الثقافة الإسلامية.

وبهذا فتح الإسلام للمغرب آفاق حضارية وثقافية جديدتين، هما الحضارة والثقافة الإسلاميتان. وفي ظله تسنى للمغرب أن يتغلب على كثير من العوامل التي كانت تعوق وحدته وأمنه واستقراره، كما تسنى له أن يصمد بقوة وإصرار لزوابع التاريخ ولمختلف المحاولات الخارجية التي كانت تسعى إلى إخضاعه أو النيل منه بشتى أنواع العدوان، وأن يواجه بثبات سياسة الاستعمار التي كانت تحاول دون جدوى تشتيته وتمزيقه. ثم تسنى له بعد هذا أن يساهم في إغناء تلك الحضارة والثقافة، بما أبدع أبناؤه في جميع أنماطهما، وما كان له فيهما من إضافات ثرية ومتميزة.

بهذا وغيره مما يطبع الذات المغربية في ملامحها الأصلية وسماتها العربية الإسلامية، أمكن للمغرب أن يتحمل رسالة نهض بها طوال عهوده الإسلامية ومازال.

ونود ونحن بصدد تناول التحديات التي تواجه مستقبل الهوية المغربية، أن نؤكد أن الهوية – أية هوية – من حيث هي مجموعة ظواهر وملامح ترتبط بمجتمع ما، وعلى الرغم من رسوخها، تتعرض لمختلف عوامل التغير فيه أو هي بالأحرى تتفاعل معها في نطاق بعض المظاهر القابلة للتطور والتجديد، دونما مس بما فيها من ثوابت، مهما يكن أثر تلك العوامل، ومهما يصل هذا الأثر إلى درجة التحدي الذي لا شك أن الهوية تكون قادرة على مواجهته والصمود له، إن لم تكن مضطربة أو في حال مرضية. وهو وضع يعكسه المنتمون إليها إن ضعفوا، أو انهاروا، وفتر تمسكهم بها واستسلموا عاجزين عن المواجهة، مع أن الأمر ينبغي أن يكون على خلاف ذلك، إذ يكون استحضار الهوية والالتجاء إليها والتشبث بها خير ما يتسلح به في هذه المواجهة.

والسبب أن الإنسان منذ أن وجد في الحياة وبدأ يشعر بوجوده من خلال كيان مقتدر، أخذ يبحث عن مقومات هذا الكيان لتقويتها وإبرازها والتميز بها

عن غيره. ومن هنا كان الشعور بالهوية، وهو شعور رافق الناس أفرادا وجماعات على امتداد العصور، ولعله اليوم أكثر إلحاحا عليهم وهم يعيشون في عالم طغت عليه النزاعات والصراعات، وكثرت فيه واجهات الخصام، وتعددت فيه الحضارات والثقافات، وتفوق بعضها وظهر على بعض.

ومن ثم أدركوا أهمية الهوية في التحصين من جهة، وفي التواصل من جهة ثانية. وهو إدراك نابع - حين يتعلق الأمر بالتحصين - من الشعور بهجوم الآخر ومحاولته الاستيلاء والاستبداد، مما يؤهل الهوية لتكون أول ما يتسلح به في الرد، وما يقود إلى التعبئة المادية والمعنوية للتمكن من هذا الرد، إذ هي بمقوماتها قادرة على الصمود والمواجهة، بل يمكن القول بأن خلف التحديات التي تواجهها تكمن هذه القدرة، بما تتيحه من ظواهر تغنيها وتعزز وجودها وتحث على مزيد من التشبث بها.

إذا أردنا بعد هذا أن نرصد التحديات التي تعترض الهوية المغربية، فإننا سنجدها متمثلة بشكل سافر أو خفي في مجموعة من المظاهر والمواقف تستفز الشعور وتصدم الفكر وتعادي الروح. ويمكننا أن ننظر إليها من زاويتين اثنتين أو أن نجمعها في تحديين كبيرين:

الأول: داخلي، ويظهر في الشعور الذي يساورنا بإحباط نفسي نابع من الإحساس بالعجز عن مواكبة الغرب والتواصل معه بالأخذ والعطاء. وهو إحساس هيأ له المناخ الاستعماري في شكليه القديم والجديد، بدءا من زرع الاستعداد التلقائي بيننا للتلقي في استسلام يبدأ بالانصياع للزعم الشائع بأن ما انتهى إلينا اليوم من الحضارة الإسلامية والثقافة العربية - على ماكان لهما من ازدهار في التاريخ - لا يتعدى إبداعات متجاوزة، وشعارات هتافية غير قابلة للتأسيس عليها، وإقامة رؤية متكاملة للعصر، والمساهمة في علومه ومعارفه وانتاجاته، واكتساب قوة بذلك تمكن من فرض الوجود وبسط النفوذ.

ونتج عن هذا الاستسلام فقد الثقة في هويتنا، وما تتضمنه من قيم ومقومات، وما تتميز به من ملامح وخصوصيات يمكن تقويتها وعرضها في مجال التبادل والتواصل، لو لم نكن نبالغ في إحباط الذات، حين نعتبر أنفسنا غير قادرين على منافسة الغرب أو مواجهته، ولو لم نكن نظلم هذه الذات، حين لا نعرض لها مثالا لمقارنتها أو لتحديثها غير الغرب.

لقد فهمنا الحداثة على أنها نقل لنظريات وأفكار نحاول تطبيقها وفق نماذج الغرب، في غير تدخل منا عقلي ونقدي متحرر لمراجعة واقع الذات، وجعلها قادرة على تحديث نفسها، وقابلة لدخول عالم الحداثة من بابه الواسع، وربما تجاوز هذا العالم وتعديه.

إننا لم نأخذ من التقدم الغربي سوى مظاهر حضارته ومنجزاته المادية، ولم نأخذ ما يكسبنا مهاراتها وخبراتها وإمكان العمل والإنتاج، لنتحكم فيها بالتصرف والتكيف، أي أننا لم نأخذ مفاتيح هذا التقدم لامتلاك القدرة على المساهمة في صنعه.

ثم إن الغرب لم يقدم أثناء استعماره شيئا ذا بال، إلا ما كان من توعيتنا – عن طريق هزته العنيفة – بخطره وضرورة محاربته. وحتى حين كانت توجد بعض المحاولات الجادة للتعلم، فإنه كان يواجهها بعنف وصرامة.

وقد ترتب على هذا الوضع النفسي الذي يلخص كل التحديات الداخلية، ظهور هوة تتعمق يوما إثر يوم تفصل الأجيال الصاعدة عن هويتها، في إبراز الإشكاليات اجتماعية وفكرية شتى ومتنوعة.

وإذا كنا في هذا العرض التمهيدي لانقصد إلى بحث هذه الإشكاليات التي ستتناولها عروض السادة الأعضاء والخبراء، فإننا نكتفي – لفتح باب تحليلها – بالإشارة إلى عنصر أساسي ومهم، وهو المتمثل في التربية التي وقع

التخلي عنها لتواكب التعليم، هذا التعليم الذي اضطرب على مدى عقود أربعة ومازال، أمر لغته وبرامجه ومناهجه وتأطيره، بعيدا عن الخط الوطني السليم الذي كان ينبغي أن يسير فيه.

ووقع التخلي عن التربية قبل هذا وبعد في الأسرة، باعتبارها إطاراً اجتماعيا يستند إلى قيم تتمثل في عادات وتقاليد تستند بدورها إلى موروث متأثر بعوامل كثيرة في طليعتها الدين.

وهي الآن آخذة في فقد غير قليل من هذه القيم، وبالتالي في فقد دورها التربوي ورسالتها التأطيرية، بسبب التخلي عن التربية ليس في البيت فحسب، ولكن كذلك في المدرسة والمجتمع عامة، ثم بسبب التطورات بل التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يعرفها المغرب والتي يظهر أول مجال فاعليتها في الأسرة، والتي رافقتها قيم جديدة تتسرب كل يوم، بل في كل لحظة عن طريق وسائل الاعلام المختلفة. وهي وسائل لا رقيب عليها ولا حاجز يحول دون اقتحامها البيوت.وزاد في تأثيرها ضعف السياسة الإعلامية الوطنية إن لم نقل غياب هذه السياسة، على أهمية الإعلام ومدى فاعلية وسائله الجديدة اليوم وما للتنافس العالمي في ذلك.

وإن هذه التغيرات التي قد تعتبر عناصر تحديث للأسرة، لو سارت في خط إيجابي، تجتاز في المرحلة الراهنة، وهي مرحلة انتقالية، ظروف حيرة وتمزق نظرا للتعارض القائم بين ماكان وما يحاول فرض نفسه الآن، وهو تعارض ناتج عن تباين القيم التي كانت في السابق مطبوعة بروح الإسلام وما له من توجيهات وتقاليد موروثة. وهي الآن تتعرض لموجة غريبة تغريبية تغزو الأسرة في صميم بنياتها، بدءا من المرأة إلى الأطفال، مهددة إياها بالتفكك والانفصام والتحلل.

وبالإضافة إلى هذا الجانب الخلقي السلوكي، فإن من نتائج الابتعاد عن التربية في خطها الوطني السليم ظهور قضايا ثقافية ومسائل لغوية، تثار من جهات مغرضة، لتقوية تيار التغريب، ولزرع النزعة العنصرية وإخصاب تربتها، لتثمر صراعا. أو صراعات متعددة لا مجال للتحكم فيها أو الحد منها وإيقاف ما قد يتولد عنها من صدام. وهي إذ تثار على هذا النحو، تبدو كأنها تسير بخطى عشوائية، في غياب أي منظور علمي أو آية رؤية تاريخية، زيادة على عدم مراعاة معاناة الواقع وطموحات المستقبل، وكذا عدم اعتبار الشعور الخاص والعام وما يعتمل في أعماق المغاربة من أحاسيس روحية ووطنية، وما يقاسونه من مشكلات وأزمات، وما تهفو نفوسهم إليه ولو عبر بصيص أمل في المستقبل، وما يتعلقون به من ضمانات لتفادي الضياع أو الانحراف.

قد يقال إن إثارة هذه القضايا والمسائل معزوة إلى العامل الخارجي وما يرتبط به من خطط يدبرها دعاة الاستعمار الجديد وأعوانه، وهذا تعليل صحيح لا شك فيه، ولكن الحق أن خلف تلكم الإثارة أسبابا داخلية كذلك، يكفي في تلخيصها - بالإضافة إلى ماسبق بشأن التربية - ذكر الممارسات التي لم تكن دائما ناجحة، أي لم تكن دائما سليمة في أساس تخطيطها وتنفيذها، ولم تكن تخدم مصالح الشعب وتراعي طموحاتها، ولم تكن تعتبر التحولات المختلفة التي عرفها على مدى عقود أربعة، والتي كانت تقتضي مراجعة الانحرافات التي مست مختلف المجالات التعليمية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية على وجه العموم. وهي انحرافات لم يقع إيقافها وتصويبها، بل ظلت تتراكم وتنمو وتتوالد، ومعها تراكمت الأزمات واستعصت الحلول، وبرزت كثير من مظاهر الخيبة والفشل، مما أدى إلى افتقاد الثقة في الذات ومقوماتها التي كونت نسيج هويتها، وأدى كذلك إلى إشاعة القيم الفردية بكل ما فيها من سلبيات.

وصاحب هذا الافتقاد نزوع إلى بديل ينقذ ويصحح، فكان عند البعض كامنا في الارتباط بالغرب وثقافته ولغته، وكان عند آخرين يحث على العودة إلى الجذور حتى ولو كانت غير قادرة على أن تكون وحدها قائمة بالذات والكيان.

ومن ثم يبقى الحوار في جو هذا النزاع الثقافي مبتورا وغير مفض إلى شيء، في غياب رأي عام وطني يظن أنه في غير حاجة إلى أن ينطق، طالما أن حقائق التاريخ ومقومات الهوية شاهدة لها أعلام تغني عن كل حديث أو جدال.

وإن المجال لايتسع لبسط القول في هذه المقومات وتلك الحقائق، ولكن تكفي الإشارة إلى أن التوسل بها يتطلب مراعاة ما تتميز به من خصوصيات، كثيرا ما ينظر إليها مبتورة وفي غير سياقها الحق، في حين أنها إن وضعت في اعتبارها الصحيح، أفضت إلى وضع حد لأية إثارة من هذا القبيل، ونعني خصوصيات التعدد والتنوع اللذين يغنيان الوحدة، ويعطيانها ملمح الاكتمال والتكامل والقوة والتألق، وليس اللذين يشوهان الصورة أو يفتتان مالها من معالم.

إن هذا التحدي الداخلي ليبدو بكل هذه الظواهر والمواقف وغيرها، منافيا للهوية ومعارضا لها، ومعاكسا لمسيرها التاريخي وتفتحها المستقبلي. ثم هو يخاصم ويعادي بشتى ألوان الخصومة والعداء جميع الذين يتمسكون بها، أو يدعون إلى التشبث بها وتحديثها في إطار قيمها ومقوماتها، وفي نطاق مراعاة متغيرات المرحلة ومستجداتها وما تقتضي من تفتح وتحاور. ويزيد فيعتبر هؤلاء خارج مجال الواقع والعصر، وربما عدهم مجرد متلذذين بأوهام لا وجود لها إلا في ذهنهم. وقد يسعى جاهدا إلى أن يبث فيهم روح الاستسلام والانهزام، ويزرع الشعور بالفشل والإحباط.

الثاني: خارجي ويتمثل في الغرب بحضارته وثقافته وما اكتسب بهما من قوة استطاعت أن تفرض نفوذها، منذ مرحلة الاستعمار في شكله التقليدي المتوسل بالاحتلال العسكري إلى الاستعمار في صيغته الجديدة التي تعتمد التسرب الفكري، والابتلاع الاقتصادي، والتدمير الخلقي، لتنتهي إلى الهيمنة السياسية والسيطرة العامة. ويزيد في شعورنا بالتحدي الخارجي قربنا من الغرب إلى حد انعدام أية مسافة تذكر بيننا وبينه، بحكم القرب الجغرافي والاحتكاك التاريخي والمد الثقافي وأثر وسائل الإعلام.

وإن هذا التحدي الخارجي ليعمل جاهدا على نسف معالم الهوية الوطنية بعدة وسائل، يلجأ في بعضها إلى أبناء هذه الهوية أنفسهم، يقنعهم بضعفها وتخلفها عن متطلبات العصر، ويبشرهم بهويته الغربية كبديل، في دعوة إليها على أنها تعكس النظام العالمي الجديد، أي هوية واحدة تمحو وتستقطب غيرها. وفي نفس الوقت هو يغري بتحريك النعرات العرقية والنزعات اللغوية والتوجهات الثقافية الضيقة، باعتبارها خصوصيات يدعو من خلالها إلى تفريغ الهوية الوطنية وتفتيتها إلى هويات جزئية يمهد بها لتكوين كيانات صغيرة مقزمة. وهو في تبشيره بهويته لفرض هيمنتها، يتوسل بأساليب مباشرة، كالتدخل في خطط التنمية وتوجيهها والمساومة عليها، وكإلصاق التهم بالمسلمين ورميهم بالتطرف والإرهاب، أو بأساليب غير مباشرة، كالإعلام بشتى أشكاله، لإفشاء التفسخ والانحلال، ولتقديم صور مشوهة عن الإسلام، حتى يبرر مواجهته له، وليس يخفى أن ثقافة الغرب مثقلة بمظاهر عدائية كثيرة للإسلام والمسلمين، وهي مظاهر معزوة إلى ظروف دينية وتاريخية وغيرها مازال الغرب يجترها اليوم وبمرارة أكثر من السابق، لا سيما بعد أن انهار الاتحاد السوفياتي، ولم يعد له من خصم يواجهه ولو في وهمه سوى الإسلام والمسلمين، وكأنه بذلك يجد نفسه ويثبت وجوده.

وقد مهد الغرب لذلك بمحاولة علمية جادة بدأها منذ أحس بالحاجة إلى هذه المواجهة، وما زال يتابعها ويرعاها. وهي التي ركز فيها اهتمامه المعرفي بالدين الإسلامي والأقطار المنضوية تحت لوائه وما فيها من مجتمعات، عن طريق الاستشراق الذي لا تنكر بعض جهوده النافعة وأعماله الإيجابية، مع عناية خاصة بأحوال هذه المجتمعات في مختلف جوانب حياتها، وإلحاح على المعالم البدائية وما لها من ترسبات، لإثبات مدى التخلف الفكري والذهني، وكذا مدى البعد عن السياق الحضاري والثقافي الذي يكسبه هو – أي الغرب – تميزا وتفردا، وبالتالي علوا وتفوقا.

وإذا كان الغرب قد لجأ إلى هذا الأسلوب في التعامل معنا، فإنه اليوم أكثر من أي وقت مضى يروج مقولة خاطئة عن العداء التقليدي والمستحكم بين الإسلام وغيره ولا سيما الغرب، ويتعامل بحذر شديد معنا ومع العرب والمسلمين كافة، بسبب الصحوة الإسلامية، المعاصرة، وتخوفه من أن تتحول إلى بعث يمكن إذا قام واستقر أن يقلب كل موازين الغرب، وكذا بسبب إدراكه لأهمية العالم الإسلامي على مستوى الثروات والموقع والنمو الديموغرافي، ثم بسبب رفضه لأي مد إسلامي، بعيدا عن الحدود التقليدية لبلاد الإسلام، وبالتحديد رفضه لوجود كيانات إسلامية في أوربا وأمريكا حيث يتقوى الإسلام، ويتحرك المسلمون، ويظهر التأثير الإسلامي قويا في كثير من المجالات كانتشار المساجد والمكتبات والشعب الدراسية والجمعيات والمطاعم وقاعات عرض الفنون، وغيرها، دون إغفال الأعداد الهائلة التي تعتنقه باستمرار.

وفي سياق هذا التحدي، تظهر رعاية الغرب لمروجي ثقافته والكاتبين بلغاته، يشجعهم بالمنح والجوائز وما إليها، في احتضان لكل تيار يعاكس التوجه الوطني ودفعه وإمداده وتغذيته، وفي محاربة خفية ومكشوفة للذين ينتصرون لهذا التوجه.

إن الغرب بهذا يحرم نفسه من حوار ثقافي حقيقي ومثمر يجريه مع الثقافات الأخرى، إذ يحس ذاته في موقع يخاطب فيه نفسه، أو من يتوهم محاورته، ويسدُّ عليها طريق التفتح على الذين لا شك أنه سيغني ثقافته إن هو انفتح عليهم.

إن الغرب يسعى إلى فرض ثقافته منطلقا من قوته، ومستغلا تقدمه العسكري والاقتصادي، وما يشيعه عن طريق تفوقه الصناعي والتكنولوجي، وما هو الآن بصدد تحقيقه من ثورة في مجال الاتصالات، بل إنه عن طريق هذه الثقافة يريد أن يصل إلى فرض هيمنته. وقد بلغ تطلعه إلى فرضها على الآخرين - وهم بالدرجة الأولى العرب والمسلمون - حدا مخيفا تجاوز الرغبة في التسلط بالدعوة لهويته، إلى إيهام نفسه بالقدرة على محو غيره.

وهو بهذا ينسى وينسي تابعيه أن الحق في الهوية نابع من الحق في التميز والاختلاف مع الغير، واكتساب احترام هذا الغير مع وجود الاختلاف الذي ينبغي اتخاذه مجالا للتحاور والتواصل.

لقد ظهرت جلية آثار محاولة فرض سلطان الهوية الغربية على الشعوب المستضعفة رغم قوة هويتها وما كان لها من نتائج وردود فعل. ويكفي للدلالة على ذلك أمران:

أولهما: فشل المخططات التي أريد لحكومات هذه الشعوب أن تطبقها، لتحقيق التنمية والتقدم، والخروج من مرحلة التخلف إلى مواكبة رقي الغرب.

ثانيهما: انبعاث الإحساس بالهويات الخاصة على مستوى الشعور العام لهذه الشعوب والسعي إلى إحيائها والتعلق بها، في رغبة منها للإنقاذ والاستنجاد.

إن حركة التاريخ كانت دائما تسير خاضعة لعوامل اقتصادية واجتماعية وثقافية، وهذه على الخصوص، لما للثقافة من دور في تكييف النفوس وتوجيهها والتحكم في علاقتها بغيرها، وحثها انطلاقا من ذلك على سلوك يبلور مواقفها التي غالبا ما كانت تبنى على التنافس والتنازع والتصارع، حرصا على الذات ومصالحها وتحصين هذه المصالح وتحسينها بإثبات الغلبة والتفوق.

إن الإحساس بالذات - في مفهومه الحق - يبدأ من نبذ أي شعور بالاغتراب، ليتعامل مع هذه الذات بفكر متعقل يميز بين ما ينبغي التمسك به وما يجب التخلي عنه، ويميز كذلك بين ما هو صالح ومناسب عند الآخر وما هو غير ذي جدوى، دونما انبهار مطلق به أو رفض عشوائي له.

ثم إن الثقافة اليوم لم تعد ترفا أو مجرد فرصة تتاح للمتعة أو التأمل، ولكنها أصبحت سبيلا لإثبات الوجود وترسيخ الكيان.

وإننا إذا كنا نريد لهويتنا الثقافية أن تنهض بهذا الدور، فإن علينا أن نقوي بناءها وأن نعطيها - مع مراعاة تفريعاتها وما لها من خصوصيات جزئية - إطارا شموليا ومتكاملا يكون قادرا على تمكينها من ذلك.

حقا إنه لمن الصعب اليوم أن نتحدث عن تمايز الهويات إلى حد التباين والتباعد، فالتقارب الذي يعرفه العالم المعاصر - حضاريا وثقافيا - يجعل هذا العالم يبدو لأول وهلة وكأنه لفرط التشابه غدا واحداً لا مجال فيه لإبراز الخصوصيات، ولكن الأمر في الحقيقة على عكس ذلك، لأنه بقدر ما حدث التقارب،وقع التمسك الشديد بتلك الخصوصيات، في رغبة عند القوي لفرضها على الضعيف. وهي رغبة يحث عليها ويستتبعها رفض قوي كذلك من هذا الضعيف، لتشبثه بمميزاته وخصوصياته.

وعلى الرغم من أن الغرب ارتكز لفرض هيمنته الحضارية والثقافية على أطروحة دعا فيها إلى التخلي عن أبرز تلك الخصوصيات والمميزات أو تهميشها على الأقل، والمقصود بها الدين، فإنه بذلك عمق الإحساس بالنفور منه - أي من الغرب - لمدى تجذر العقيدة في نفوس المسلمين، وعظيم تكييفها لفكرهم وذهنهم، وقوي تأثيرها في حضارتهم وثقافتهم. ثم إنه هو نفسه لم يستطع التخلي عن ديانته التي ظلت - كما كانت - توجهه وتمهد له السبل وتقوي عناصر الخلاف في أعماقه وتنتهي به إلى تقوية الشعور عنده برفض غيره، أي برفض الإسلام والمسلمين.

وإنه لمن الخطأ اعتقاد صواب هذه الأطروحة، لأنها لم تقصد إلى ماكانت ظاهريا توهم به، وهو مزيد من التقارب بين الشعوب وإذابة أهم خلافاتها، بل إنه لا إمكان اليوم لهذا التقارب إلا عن طريق إفساح المجال عند كل طرف لقبول الطرف الآخر على ما هو عليه، والبحث داخل الاختلاف عن عناصر الالتقاء، وفي طليعتها الدين - من حيث هو - بما يدعو إليه من توحيد وقيم ديست وتداس في زحمة الصراع، إذ نسيها الأقوياء، وتغافل عنها الضعفاء وهي وحدها القادرة - من خلال جوانبها الإنسانية - على التقريب بين البشر لإتاحة التعارف الثقافي والتواصل الحضاري، ولإزاحة ألغام التخريب والتدمير.

إن المغرب، وهو على عتبة القرن الواحد والعشرين، يسعى ليس فقط إلى حل مشكلاته وتجاوز أزماته في شتى المجالات التي يعاني واقعها المتردي، ولكن إلى أخذ مكان متميز بين الدول والشعوب، والانسلاك في صفوف المتطلعين إلى عالم يسوده التقارب المعرفي، والتحاور الثقافي، والتواصل الحضاري والتعايش المتسامح.

ولن يتسنى هذا للمغرب إلا إذا سارع إلى التغلب على المعضلات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية التي تعوق نموه وتقدمه، وبلور في نفس أبنائه وذهنهم وفكرهم هويته وانطلق منها عبر الإعلاميات الحديثة ووسائل الاتصال المتعددة ليوسع بها آفاق تفتحه على الآخرين، وليتيح لهؤلاء الانفتاح عليه. كما أنه لن يتسنى إلا إذا أزلنا العراقيل المتوارثة التي عكرت ومازالت تعكر صفو العلاقات بيننا وبين الغرب، والتي لا أمل في زوالها ما لم يغير نظرته إليها، ويُبْدِ استعدادا كاملا لقبولنا -كما نحن بهويتنا- طرفا في الحوار وفي التواصل، إن لم يكن بنفس الدرجة التي نحن بها مستعدون، فبدرجة تمحى فيها آثار الاستعلاء والهيمنة والاعتداء.

إننا إذ ندعو إلى ذلك، فلأننا ندرك أن هويتنا مرتبطة بهويات أخرى تعايشها في مجال جغرافي كان دائما يتسم بالتحرك والتبادل. وهي بذلك مثلها لها تاريخ حافل، وحاضر لا يخلو من معاناة وتطلعات للمستقبل، إلا أن عليها -أي تلك الهويات- أن تنبذ ما هو عالق بها من رواسب مازالت للأسف تجترها وتستوحي منها أوهاما يجسدها وهمٌ كبير يغريها بالتسلط. كما أننا ندرك حاجتنا إلى تحديث الهوية، على أن يتم هذا التحديث بعفوية وتلقائية، وبدون تعسف أو افتعال، لكن بوعي وتبصر، ومن داخل الهوية نفسها، أي انطلاقا من قيمها، وبإعمال العقل والشعور معاً لتأمل ما يمكن إلغاؤه أو إضافته، في توجيه جديد لأهدافها البعيدة ورسالتها الآنية، بكل ما تقتضيه هذه الرسالة من مواقف تحدد بها علاقاتها مع الذات ومع الغير لغاية تحقيق التعارف.

ونقطة البدء في هذا التحديث سلوك طريق العلم والمعرفة بما يتيحانه من كسب ثقافي يفتح المجال للقيم والوعي بها وممارستها. والمقصود بالقيم في منظورنا ما هو نابع من الإسلام ومنسجم معه ومندمج فيه، وما هو كذلك قابل للتقارب معه، ومن ثم رفض كل الأنماط التحديثية التي ترى الغرب هو المرجعية

الوحيدة، في بتر للجذور والأصول والخصوصيات وقطع كل ما يربط بها وفي تغييب أو تجاهل لمجتمعات - غيره - عريقة ومتقدمة تشكل مرجعيات يمكن التواصل معها، ولعلها إلى الهوية العربية الإسلامية أقرب.

إن التعامل مع الهوية ينبغي أن يتم بعقل وتفتح ومرونة وانتقاد، في غير تصنيم ولا تقديس يحولانها كلها أو معظمها إلى ثوابت راسخة لا سبيل إلى مسها بالتطور والتغيير، حتى ما غدا منها متجاوزا أو غير صالح. وينبغي أن يتم كذلك بوضع مقومات الهوية في سياق العصر وتطوراته ومستجداته، لا سيما ما نتج عن الاحتكاك بهويات أخرى تتسرب تلقائيا عن طريق الاتصالات السريعة، أو تسعى إلى فرض هيمنتها تبعا لما تمثله من قوى سياسية واقتصادية وعسكرية.

إلا أن وضع تلك المقومات في هذا السياق لا يعني الاستسلام والانهزام والانقياد، وإنما يعني اكتساب مناعة داخلية تجعل الهوية ليست فقط قادرة على الدفاع عن نفسها، ولكن مالكة لطاقات تحريرية تستطيع بالنقد والاختيار تحديد ما هو أساسي فيها لتتحفز منه نحو كل ما يتيح التقدم والرقي، ويفسح المجال لمسايرة العصر وهضم جديده والاغتناء به، في توفيق محكم بين الهوية وغيرها من الهويات، وقبل ذلك في إدراك لمسيرة التاريخ، وتحرك العوامل المختلفة فيه، ومدى ما يكون لها من فعل وانفعال أو تأثر وتأثير بالقياس إلى الحضارة والثقافة. وهي مسيرة تتجه نحو التوحيد والتجميع في أية صيغة من الصيغ الممكنة.

وإنه لمن المؤسف أن نلاحظ أنه في الوقت الذي يتجه العالم المتقدم إلى لمّ شتاته وتجميع قواه والالتئام في تكتلات كبيرة، يسير العالم المتخلف في خط معاكس يقود نفسه به إلى التفتت والتمزق، انطلاقا من التمسك بتميز عرقي أو لغوي أو مذهبي أو غير هذا وذاك من أنواع التميز الثقافي، في سعي إلى

الاستقلال عبر حركات انفصالية تزرع الخلاف والشقاق وألوانا من العنصرية والعصبية. وهي أهداف تختلف في حقيقتها وعمقها عما يسعى إلى تحقيقه المد القومي الذي تحرك في أوربا الشرقية إثر انهيار الاتحاد السوفياتي، والذي كانت الشيوعية قد حاولت خنق أنفاسه، فهو يبحث عن ذات ضاعت أو كادت أن تضيع بفعل عقود من المسخ والتزييف. وقد تسنى استرجاع هذه الذات من خلال أبرز ملامحها التي لم تمت، لا سيما عبر ملمح الدين.

وبعد، فلعل هذا العرض التقديمي أن يكون مهّد لتناول «مستقبل الهوية المغربية في مواجهة التحديات» وتعميق البحث في مختلف القضايا التي يثيرها، شائكة دقيقة، والتي نحن جميعا متطلعون بشأنها للاستماع إلى العروض القيمة التي سيلقيها الأساتذة الزملاء أعضاء الأكاديمية والخبراء.

أشكر لكم حسن إنصاتكم، وأدعوكم إلى تتبع هذه العروض التي ستعقبها في نهاية كل جلسة حصة مخصصة لمناقشتها.

فعلى بركة الله نبدأ، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

I- البحوث

عَقْدُ تآخي بين عرب قَيْس وبرْبَر زناتة
أول لبِنة بعد الإسلام في صرح الهُويّة المغربية

عبد الوهاب بنمنصور

في كتاب «الذخيرة السَّنيَّة في تاريخ الدولة المرينيَّة» أوردَ المؤرخُ الفاسيُّ الشهير عليُّ ابنُ أبي زَرع الذي يغلبُ على الظنِّ أنه مؤلِّفُه وثيقةً في معرض الاستدلال على عروبة نسَب بني مرين الذين هم أشهر قبائل زناتة البربرية[1]، وهذه الوثيقةُ التي قصَّرَ المؤرخون القُدامَى والمعاصرون في تحليل مضامينها تكتسي أهميةً كبيرةً في تاريخ المغرب السياسي والاجتماعي لسبَبَيْن أساسيَّيْن، أولُهما أنها أقدمُ نص وثائقي معروف في تاريخ المغرب الإسلامي، لأنها عقدت عامَ 80 من هجرة المصطفَى عليه الصلاةُ والسلام، وثانيهما أنها وضعتْ في تلك السنوات المبكرة للفتْح الإسلامي لبلاد المغرب الأسسَ الثابتة والقويمة التي سيقومُ عليْها - بعدَ العقيدة الإسلامية - صرحُ الهُويَّة القومية لساكنة هذا الجناح الغربي من بلاد الإسلام.

وحكايةُ هذه الوثيقة الخطيرة أن القائدَ العربيَّ الشهير حسان بنَ النعمان الأزدي سابعَ قواد الفتح الإسلامي لبلاد المغرب الملقبَ بالشيخ الأمين لما انهزمَ جيشُه عام 74[2] قربَ بلدة مسكيانة القريبة من جبال الأوراس أمامَ جيش الرئيسة البربرية المسماة دهياء والمعروفة بالكاهنة وأسرَ 80 من رجاله انسحب إلى برقة وأقام بها خمسَ سنوات على مقربة من سرت ينتظرُ مَدداً من الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان ليَرُدَّ عليها الكرة، وخلال هذه المدة الطويلة

التي كان فيها الخليفة مشغولا بترتيب أجهزة الدولة بعد القضاء على فتنة عبد الله بن الزُّبَيْر أمرت الكاهنة بنسف عُمران المناطق التي كانتْ خاضعة لحكمها تأييساً للعرب منها، لتوهُّمِها أنهم إنما جاءوها من جزيرتهم القاحلة طمعا في خيراتها لا لتبليغ الرسالة المحمدية إلى أهلها ونشر ألْوية الأمن والعدل في ربوعهم، فانطلق أتباع الكاهنة يَعيثون في الأرض فساداً، يَنسفونَ العُمران، ويُخربون القُرى والبلدان، ويَعذقون الأشجار، ويُغَوِّرون الآبار، فكان لهذه السياسة الهوجاء تَبِعاتٌ مُعاكسةٌ لما قدَّرَتْه الكاهنة، وأثارتْ الأحقادَ في نفوس شيوخ البربر العقلاء الذين بعثوا إلى حسان يستصرخونه ويستغيثون به من ظلم الكاهنة وفساد حكمها، فأصرخَهم وعادَ من برقةَ إلى المغرب عام 81 هـ (سنة 700م) وقد وصلَه المَدَدُ من الخليفة، ولما أحسَّت الكاهنةُ بدُنُوِّ الجيش الإسلامي الذي كان يقودُه حسان استأمنت لولَدَيْها بواسطة خالد بن يزيد القَيْسي الذي كان أسيراً عندها، وعيناً لحسّان بمجلسها، وحينَما التقى الجمعان في رمضان عام 82 هـ (أكتوبر سنة 701م) أسفرت الحرب عن مقتلِها، وتمَّ بذلك فتحُ الإسلام لبلاد المغرب، ودخل البربرُ أفواجاً في دين الله، وانضمَّ عددٌ كبيرٌ منهم إلى الجيش العربي.

ومما لا ريبَ فيه أن القائدَ حسان بنَ النعمان لم يكن ليبقَى مكتوفَ الأيدي خلال السنوات التي كانَ ينتظر فيها ببرقة وصولَ مَدَد الخليفة وهوَ منْ أذكى قواد الفتح الإسلامي وأوسعِهم حيلةً وألطفِهم تدبيراً، بل كان يكاتبُ شيوخ القبائل البربرية ويستميلُهم لجهة الاسلام، داعياً إياهم إلى الدخول فيه، مُبَيِّناً المقاصدَ النبيلةَ التي جاءَ الجيشُ الاسلامي العربي إلى بلاد المغرب يتغيّاها ويبتغيها، كما كان حسّان يطّلعُ بانتظام واستمرار على ما يجري في مجلس الكاهنة الخاصِّ ومَجْمعها العامِّ بواسطة الضابط النبيه خالد بن يزيد القيسي الذي يتحدث التاريخُ بإعجابٍ عن مهارتِه في تبليغ أخبارها إليْه، وخلال فترةِ الانتظار تلك خطرتْ بذهنه وأذهان السابقين الأولين من مُسلمة

البربر فكرةُ التآخي بين العرب والبربر، خصوصاً بين قبائل قيْس عيْلان الذين كان معظمُ الجيش العربي يتألفُ منهم، وبين قبائل زناتة الذين كانتْ مَجالاتُ ريادتهم ونُجعَتِهم تمتدُّ من جبال نفوسة بولاية طرابلس إلى نهريْ ملويةَ وزيزْ بالمغرب الأقصى، والذين همْ أشبهُ البربر بالعرب، وهذا التآخي الذي خطرت فكرتُه في أذهان العرب والبربر لمْ يكن إلا ضرباً من السياسة النبوية الحكيمة، إذ من الثابت أن رسولَ الله ﷺ سلكَ نهجَه لما هاجرَ من مكةَ إلى المدينة المنورة بعَقْد تآخي بين المهاجرين والأنصار.

وينقلُ المؤرخون صيغةَ حوارٍ جرى بين حسّان بن النعمان وبين شيوخ قبائل زناتة قبل عقْد هذا التآخي، إذْ قال لهم حسان:

- يا معشرَ زناتة، أنتم إخواننا في النسب، فلمَ تُخالفوننا وتُعينون علينا أعداءنا؟ أليْسَ أبوكم برّ بنَ قيس عيلان؟

فردوا عليْه قائلين:

- بلى، ولكنكم معشر العرب تنكرون لنا ذلك وتَدفعونَنا عنه، فإذا أقررتُم بالحق ورجعتُم إليه فأشهدوا لنا به على أنفُسكم.

فاجتمعَ أعيانُ قيْس وأشرافُ زناتة وأشهدوا على أنفُسهم مَن حضرهم من وجوه العرب ورؤساءِ أهل إفريقية من البربر والروم وكتبوا بذلك عَقْد الإخاء التالي:

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما شهدَ به أنجادُ قيس عيْلان لإخوانهم زناتة بني برّ بن قيس عيلان أنا أقرَرنا وشهدْنا على أنفُسنا وعلى آبائنا وأجدادنا أنكم معشر زناتة من ولد برّ بن قيْس عيلان بن مُضَر بن نزار بن مَعَدّ بن عدنان، فأنتم والحمدُ لله إخوانُنا نَسَباً وأصلا، ترثوننا ونرثُكم، نجتمعُ في جد واحد، وهو قيْس عيلان،

فلكم ما لنا، وعليكم ما علينا، لم نزلْ نعرفُ ذلك ونتوارث علمَه وصحتَه عن ءابائنا ومشايخنا وأهل العلم بالتاريخ والمعرفة بالأنساب منا، ياخذُه كابرٌ عن كابر، وعادلٌ عن عادل، فليَعرفوا ذلك ويلْزموا أنفسَهم ومواليَهم معرفتَه، امتثالا لقوله تعالى: ﴿فاتَّقوا اللهَ الذي تسّاءلون به والأرحام﴾، وقد قال صلى اللهُ عليه وسلم حينَ خطبَ في حجَّةِ الوَداع: ﴿أيُّها الناس، اتقوا الله وصلوا أرحامكم واحفظوا أنسابَكم﴾، والله على ما نقولُ وكيل.

فأسلمتْ في ذلك اليوم قبائل زناتةَ كلها، وابتهج العربُ والبربرُ بهذا التآخي الذي خلده الشاعرُ الطرِمّاح بنُ ساعدة القيسي - وكان ممن حضر كتابة عَقْده - بهذه الأبيات:

ياآل بَرٍّ بنِ قيْسٍ مَرحباً بكم	قيس أبي وأبوكم حين ننتسبُ
ما قُلتُ إلا الذي قد كنتُ أعلمُه	وكلُّ شيء إلى وقتٍ له سببُ
اللهُ يعلمُ أني ما كذبتُكمُ	والقولُ أقبحُه البُهتانُ والكذبُ
بَرُّ بنْ قيْس وعيلانُ له شرفٌ	عالٍ إليه انتهى الافضالُ والحسبُ
نفسي فداءُ بني بَرٍّ وإن غضبتْ	يوماً فدامَ لها الإرغامُ والغَضَبُ

ليْس القصدُ من تلاوة عقد التآخي هذا التعمقَ في درسه وتحليله تحليلا علمياً وعرضَه على محكِّ النقد العصري سواء تعلق الأمر بصحة نسَب شعب زناتة في العرب أوْ بصحة العَقد نفسه[3]، ولكنَّ القصدَ هوَ بيان أن الأقدمين سبقونا إلى الاهتمام برسم خطوط الهُوية المغربية وتحديد عناصرها، ومنه يظهرُ أن الشعورَ الديني غلب على ما عداه من المشاعر القبلية والأحاسيس الوطنية، فَتَحْتَ مظلة الدين الإسلامي الذي يُسَوِّي بين العربي والعجمي والذي يجعلُ الناسَ يتفاضلون بالأعمال الصالحة والأفعال المربحة لم يجدْ العربيُّ غضاضةً في أن يشترك والعجميُّ في نَسب واحد، كما لم يرَ

العجميُّ مهانةً في أن ينبذَ العصبيةَ القبليةَ وحمية الجاهلية، وقد أثمرتْ سياسةُ التآخي بين العرب والبربر في هذا البلد الأمين ثمرتَها المنشودةَ وبالسُّرعةِ المطلوبة، إذْ لم يَمُرَّ على عقد هذا الميثاق إلا عشرةُ أعوام حتى رأينا البربرَ يعبُرون البحر إلى الأندلس لنشر دين الله، ويتوغَّلون في الصحاري والسوادين للدعوة إلى التوحيد وهَدْي الناس إلى الصراط المستقيم، ثم رأينا الشعب المغربي الذي امتزجتْ دماءُ عربه وبربره وتداخلتْ أنسابُ عناصره تداخلا لا انفصامَ بعده ـ رأينا هذا الشعب وقد تهذبت طباعُ أهله بأخلاق الاسلام واستنارتْ عقولُهم بالثقافة العربية ـ يُنشئُ الدول والممالك، ويقيمُ قواعدَ متينةَ للمدنية والحضارة، ويُساهمُ بحظ كبير في تطور البشرية ويسعَى لتحقيق الكمالات الإنسانية.

فلنستمسكْ إذن بحبل النجاح الذي وضعَه الاسلامُ بين أيدينا، ولنحافظْ على عقود التآخي التي وضعَ أسسها العقلاءُ والحكماءُ من ءابائنا الأقدمين، والتي سارَ لنا بها ذكرٌ في العالمين.

الهوامش

1) «الذخيرة السنية» ص 17، طبع دار المنصور بالرباط، سنة 1972.

2) بين المؤرخين المشارقة والمغاربة اختلاف في تحديد سنوات الحوادث والوقائع، نحن نعتمد على الأرجح منها.

3) ينظرُ عن هذه الوثيقة تحليل أوسع في مجلة الوثائق، العدد 1، ص 17.

التوفيق بين الموروث الحضاري والتطلعات المستقبلية

محمد أمزيان

مقدمة

يجدر بي قبل الدخول في تفاصيل هذا الموضوع تحديد معنى «الموروث الحضاري» الذي يشكل القضية المركزية التي يتمحور حولها هذا البحث.

وليس قصدي إعطاء تعريف اصطلاحي محدد بقدر ما أروم التوضيح والبيان. ولعل أقرب المعاني التي تتداعى إلى الذهن تفيد أن الموروث الحضاري يتحدد أساسا في مجموع الميراث العقدي والفكري والعلمي والأدبي والمجتمعي وكل الخبرات التي شكلت ذاكرة الأمة وأثرت في صيرورتها التاريخية سلبا وإيجابا[1].

فالموروث الحضاري بهذا المعنى يشمل الميراث العقدي (قرآنا وسنة) وهو هنا يشكل الأس الذي انبنت عليه كل الموروثات الأخرى التي تحركت في فضائه وظلت تدور في فلكه[2].

ويشمل الجهود العلمية الجبارة التي بذلها المجتهدون الأوائل والمتأخرون في تأصيل قواعد النظر الفقهي والذي تمخض عن تقعيد القواعد وتأصيل الأصول بهدف حماية «الاجتهاد» من الميوعة والتسيب وتوجيه الفهوم والاجتهادات التي أفرزها العقل المسلم في تفاعله مع الوحي.

ويشمل مجموع الإنتاج العلمي والأدبي الذي أبدعته أجيال السلف والخلف عبر مختلف العصور.

ويشمل مجموع الخبرات المكتسبة من الوقائع والأحداث التاريخية التي تعتبر سجل الأمة عبر صيرورتها التاريخية في سلسلة نجاحاتها وإخفاقاتها، والتي تشكل بالنسبة لأجيالنا محطات للتأمل واستخلاص الدروس.

ويشمل مجموع العادات والتقاليد وأنماط السلوكات الاجتماعية الغنية بتنوعها بحكم امتداد العمق الزماني والمكاني معا.

ويشمل التراث الشفاهي الذي بقي حيا على ألسنة الرواة وفي قصص السمر، والذي حفظت لنا كتب الأمثال والحكم منه ذخائر تعد من روائع الصور حول ذاكرة الأمة الجماعية بكل مكوناتها وفئاتها وانشغالاتها. فهذه المكونات بمجموعها ساهمت في تشكيل حضارة وتأسيس ثقافة، هذه الحضارة وهذه الثقافة ذات هوية محددة تتأسس على المرجعية الإسلامية التي يجسدها الوحي قرآنا وسنة.

ولأن هذا الموضوع يندرج في سياق الحديث عن الهوية، ترد هنا بعض التساؤلات التي لا مناص من طرحها ومحاولة الإجابة عنها أو بعض منها على الأقل: هل كان هناك وعي حاضر في أذهان العلماء والمفكرين والمجتهدين الذين صاغوا هذا الموروث الحضاري لمسألة الهوية؟ وإذا سلمنا بأن موروثنا الحضاري كانت له هوية محددة، فما هي المرتكزات الإبستمولوجية التي شكلت الخلفية المرجعية لهذه الهوية؟ وإذا كنا نسلم بأن موروثنا الحضاري تشكل عبر خليط من الثقافات والتراكمات والخبرات التي تفاعلت مع النص المنزل، وتميز بالتنوع والتعدد على مستوى الفهوم والتصورات والمظاهر الثقافية العامة، فهل يمكن مع هذا التنوع الحديث عن الانشطار، وهل حدث تعدد في الهويات تبعا للتعدد في الثقافات؟

أما على مستوى واقعنا المعاصر فيشكل حضور الموروث الحضاري في ساحتنا الثقافية وتفاعلاته محور تساؤلاتنا: ما الذي ينبغي استصحابه من هذا الموروث في عملية البناء الثقافي؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار هذا الموروث -كمنتوج تاريخي وكقيم نظرية مطلقة- سلطة مرجعية قادرة على تخليص ثقافتنا المعاصرة من الاغتراب في الذات والاغتراب في الآخر؟

وبخصوص تطلعاتنا المستقبلية، حيث تواجه الذات مخاطر العولمة وفقدان الهوية الثقافية، ما هو الدور المرتقب للموروث الحضاري في الحفاظ على الاستمرارية على مستوى الذات؛ والمساهمة في حفظ التوازنات على المستوى الإنساني؟

تلك هي بعض الإشكالات المحورية التي يحاول هذا البحث مقاربتها.

حول هوية الموروث الحضاري ومرجعيته التأسيسية

1- بداية الوعي بمسألة الهوية

إن النظر المتأني يقودنا إلى البحث عن البدايات الأولى للوعي بمسألة الهوية في البذور الأولى للدعوة الإسلامية. إن أول آية نزلت من القرآن تقول: ﴿ اقرأْ باسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَق ﴾ إن الأمر هنا وارد بالقراءة ولكنه لايتعلق بمجرد القراءة كقراءة، فالقراءة كشكل من أشكال التواصل خاصية حضارية أصبحت معتادة في حياة المجتمعات المتحضرة. ولم يكن قصد القرآن التأكيد على الأشكال الحضارية القائمة، لقد كانت دعوته دعوة تغييرية تحمل مضمونا جديدا، ومن ثم كانت القراءة الواردة في الأمر القرآني قراءة من نوع خاص لم تعد معهودة ولا مألوفة في حس الأفراد والمجتمعات، إنها قراءة باسم الرب الخالق، بكل ما تحمله العبارة من ظلال عقدية توحي بأن الإنسانية مقبلة على مرحلة تاريخية جديدة، وأنها بإزاء قراءة تدشن دورة حضارية جديدة ذات

مضامين ثقافية جديدة اصطلح على تسميتها منذ اللحظات الأولى بـ «الرسالة». إنها ليست مجرد قراءة ولكنها قراءة تحمل «رسالة» وبعبارتنا المعاصرة تحمل «خطابا».

نحن هنا بإزاء ذات جديدة تتشكل، تحمل وعيا ثاقبا بفرادة هويتها، هذه الفرادة تجد دعامتها في ثنائية "الجاهلية" و«الإسلام»: الجاهلية كوضع نفسي وتصوري ومجتمعي وعلائقي ينبغي استيعابه والهيمنة عليه[3] ليتشكل على أنقاضه الوضع المقابل: الإسلام.

2- المرجعية الأصولية للموروث الحضاري

لقد ولد المجتمع الإسلامي في أحضان عقيدة شكلت مرجعيته التي واكبت صيرورته وصبغت إنتاجه العلمي والفني والأدبي، ومن هنا أهمية إيثارة الحديث حول المرجعية.

أولا: لحظة التأسيس: تعود لحظة التأسيس إلى عصر الرسالة حيث كانت النصوص المنزلة والشروح النبوية تعملان معا على صياغة الشخصية المفكرة والعالمة التي تفكر في فلك الوحي وضمن مسلماته ومقتضياته.

لا يتعلق الأمر بطبيعة الحال بتقديم جرد للآيات والأحاديث الواردة في هذا السياق بقدر ما يتعلق بالكيفية التي تم بها تأسيس هذه المرجعية وتثبيتها في المجتمع الناشئ. فعلى مستوى النص القرآني تقفز إلى الذهن بعض الألفاظ التي تفيد معنى القبلية والمرجعية والمنهجية.

بخصوص المنهجية يرد قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً ومِنْهَاجاً﴾ وهو ما يفيد أن العملية الإبداعية موجهة وفق منهج محدد وليست متروكة للفوضى والعبث. فالاجتهاد البشري له وظيفة محددة هي بناء حضارة

تحترم التوازنات وهي الوظيفة التي عبر عنها النص القرآني بالعمارة[4] وجعلها قرينة العبادة[5] واعتبرها مسؤولية وأمانة[6] وحدد دور الإنسان فيها بالخلافة[7]. فالعمارة والعبادة والأمانة ليست مجرد كلمات دينية ذات وظيفة بلاغية بل هي فضاءات حضارية تشكل ثوابت البناء الثقافي وتخط منهجا في النظر والحركة.

وبخصوص المرجعية ترد آيات كثيرة في سياقات متعددة توجب الرجوع إلى الأصول بغض النظر عن دواعي هذا الرجوع. فقد تكون هذه الدواعي منهجية محضة تخط منهجا في التفكير والاستنباط والنظر: ﴿وزِنُوا بالقِسْطَاسِ المُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وأَحْسَنُ تَاوِيلا﴾ [الإسراء/53] وقد تكون دواعي أوجبتها حالات معينة كالتنازع ﴿فإنْ تَنَازَعْتُمْ في شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللَّهِ والرَّسُولِ إنْ كُنْتُمْ تُومِنُونَ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وأَحْسَنُ تَاوِيلاً﴾ [النساء/59]. فمادة «أول» تفيد المرجع والمصير أي ما يؤول إليه أمر ما ويرجع إليه، وهو المعنى نفسه الذي تفيده مادة «ردد». إنه تشريع للعقل المسلم وتقنين لأساليب النظر بإرجاعه إلى أصوله ومنطلقاته وثوابته. وبموازاة مع هذا التأسيس على مستوى النص القرآني تأتي السنة النبوية لتكرس هذه المرجعية على مستوى الممارسة وتنمي الحس الأصولي لدى جيل عصر الرسالة ليصبح سلوكا معتادا وحركة ذهنية عفوية لا تنفك عن استدعاء النص لمواجهة المتغيرات المستجدة وتلك بعض المعاني التي يوحي بها حديث معاذ بن جبل[8].

أما بخصوص القبلية فإن تدبر بعض النصوص يوحي بوجود جملة من الأصول والثوابت المسطرة قبلا والتي يجب استصحابها في عملية البناء الحضاري كشرط ضروري للحفاظ على الهوية الثقافية للأمة. في حَجَّة الوداع حيث كان اللقاء الأخير مع الجماعة الإسلامية الناشئة، خطب الرسول ﷺ

خطبته التاريخية التي دشنت دورة جديدة في علاقة الوحي بالتاريخ، حيث كان الإعلان عن نهاية الوحي كسلسلة إخبارات متتالية وتدشين حلقة جديدة من حلقات التاريخ تفاعلت فيها ثنائية العقل والنص: «تَرَكْتُ فِيكُم مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي أَبَداً كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي»[9] هكذا تبدأ مرحلة جديدة في علاقة المطلق بالنسبي حيث يتم دعوة العقل المسلم للوفاء بالتزامات الخلافة وتولي مسؤولية الحفاظ على استمرارية هيمنة الوحي على التاريخ.

ثانيا: لحظة التقعيد والتأصيل: تأتي لحظة التقعيد والتأصيل لتعكس مدى الحضور المكثف للمرجعية الأصولية وسلطتها على توجيه العقل المسلم الذي ظل يستصحبها في حركيته التاريخية. وحسب بعض القراءات المعاصرة فإن البدايات الأولى لعملية التقعيد تعود إلى عصر التدوين[10]، والواقع أن عصر التدوين كما يعبر عنه عنوانه لم يكن أكثر من جمع وتدوين لما هو قائم. لقد عاش الجيل الأول من المسلمين في كنف الوحي مدة من الزمن تشكلت فيها ذهنيته، ومع انقطاع الوحي وجد نفسه يجابه مستجدات الحياة وأخذ على عاتقه مسؤولية الحفاظ على استمرارية هيمنة الوحي بكل ما يفرضه من أفكار وعقائدونظم وأخلاقيات وسلوكات... ولم يكن ذلك ليتحقق لولا وجود ضوابط منهجية تشكل الخلفية والمرجعية الأصولية التي تحرك فيها اجتهادهم. ومع أن هذه الضوابط لم تكن مقننة ومبوبة من الناحية النظرية، فقد كانت ذائبة في أذواقهم شأن مختلف المعارف التي سادت في العصر الأول عصر الصحابة والتابعين. على أن هذا الفهم الفطري سيظهر في عصر التدوين مُقعّدا ومُبوَّباً، وإن كان علم أصول الفقه سيحظى باهتمام أكبر حيث حقق نضجا مبكرا مع الإمام الشافعي الذي تعد رسالته أول عملية مدونة تقنن للنظر وتشرع للعقل.

ومع أن الأصول النظرية المعتبرة في الاستنباط الفقهي كانت متعددة إلا أنها بمجموعها كانت تشكل نسقا متكاملا تضمن حضور النص بشكل مباشر

أو غير مباشر في العملية الاجتهادية. لذلك يميز علماء الأصول بين نوعين من الأصول: أصول أصلية (الكتاب والسنة) وتجد شرعيتها في وثوقية مصدرها، وأصول تبعية تتفرع عنها. وهنا يبادر علماء الأصول إلى التأكيد على أن هذه الأصول الفرعية مآلها إلى النص ولا عمل لها بمعزل عنه إذ لابد من قيام دليل كلي أو جزئي يسندها[11]. وحتى المصالح المرسلة التي دار حولها جدل عنيف بين علماء الأصول لكونها لاتخضع لنص جزئي محدد[12]، تبقى لها دلالة خاصة في هذا السياق، ذلك أن استدعاء هذا الأصل في العملية التشريعية يعبر في الواقع عن قدرة العقل الأصولي على هضم كل أشكال الممارسات والمتغيرات المستجدة في عالم الواقع وإخضاعها لمنطقه.

على أن هذا المنطق الأصولي الصارم لم يكن خاصا بالمجال التشريعي بقدر ما كان نغما متجانسا ينتظم أجزاء الثقافة الإسلامية بكاملها: فقها وعقيدة وتصورا وأخلاقا. بل إن بعض الدراسات تذهب أبعد من هذا حينما تؤكد أن هذا المنطق الأصولي امتد إلى علوم اللغة نفسها.

إن المنظومة العقدية والأخلاقية تعتبر من الثوابث التي لا تقبل التكيف على مستوى الزمان والمكان، ولكن الفهوم التي نشأت داخل الثقافة الإسلامية بحكم المجابهة مع العناصر الثقافية الدخيلة أدت إلى ظهور الجدل حول قضايا جزئية لاتمس أصول المعتقد بقدر ما تمس طرائق في الفهم والتأويل، وهذه المستجدات استدعت قيام حركة نقدية تصحيحية أخذت على عاتقها تقنين النظر في مجال العقيدة، حاولت أن تستلهم طريقة السلف كـ«مرجعية أصولية» وهي المحاولة التي بدأ العمل فيها مع الإمام أبي الحسن الأشعري[13] ونضجت مع تنظيرات الإمام ابن تيمية في شكل قواعد منهجية اصطلح على تسميتها بقواعد المنهج السلفي[14].

وعلى مستوى اللغة تشير بعض الدراسات إلى خضوع المادة اللغوية ذاتها لمنطق أصولي يحكم تطورها وصيرورتها وهو منطق لايختلف عن المنطق الفقهي حيث التردد بين أصلي السماع والقياس[15]، ولعل هذه الخصوصية التي تمتاز بها اللغة العربية داخل النسق الحضاري الإسلامي هي التي أغرت كثيرا من الباحثين اللغويين بطرح إشكالية أصالة النحو العربي نفسه[16]. وقد يكون من الطرافة أن نختم الحديث حول هذه النقطة بنظام التفعلة التي أحدثها الخليل بن أحمد الفراهيدي لتقنين الإيقاع الشعري نفسه[17].

نخلص من هذا إلى أن الموروث الحضاري كان محكوما بنسق معرفي يتأسس أساسا على أصل يتخذه منطلقا في التفكير ويحدد سلطته المرجعية ويشكل جهازه المفاهيمي ويوجه وعيه الثقافي في اتجاه التنوع داخل الوحدة.

3- الموروث الحضاري بين الوحدة والتنوع

هل تعني النتيجة التي انتهينا إليها أعلاه أن موروثنا الحضاري كل متجانس لا يعرف التنوع والاختلاف؟

يكفي أن نتصفح أي كتاب من التراث لندرك مدى التنوع الذي يحكم بنية هذا التراث إلى درجة دعت بعض الباحثين المعاصرين إلى القول بأن تاريخ التراث الذي ترسمه كتب الفرق والطبقات هو تاريخ الاختلاف[18].

هنا لا مناص من إثارة جملة من إشكالات تخص طبيعة هذا الاختلاف وحدوده: هل كان اختلافا في الفهم والتأويل والتنوع في الفهوم بحسب التنوع في القراءة: قراءة النص؟ أم أنه اختلاف في أصول ومنطلقات هذا الموروث؟ إن السؤال الأول يفيد بداهة أن موروثنا الحضاري تحرك داخل فضاء ثقافي موحد لايعرف الازدواجية على مستوى المرجعيات، وبالتالي ينتفي الحديث عن التعدد على مستوى الهوية الثقافية لهذا الموروث، وهو ما يقتضيه القول الثاني.

من المهم أن نذكر هنا بأن التعددية في الرأي والاختلاف في الاجتهاد يكتسب شرعيته من النصوص نفسها وليس من تسامح الأطراف المختلفة[19]، ومن ثم كان العقل الإسلامي يتجه إلى «تقنين» الاختلاف وليس إلى إلغائه، وهذا يعني بداهة مدى وعيه بطبيعة هذا الاختلاف وحدوده. هذا الوعي تعكسه الأدبيات التراثية التي اتجهت إلى التنظير لطبيعة الاختلاف حيث التمييز بين نوعين اثنين: اختلاف تنوع واختلاف تضاد ينزل الأول منزلة الإباحة، وينزل الثاني منزلة الحظر والمنع[20].

إن هذا التمييز الواعي يدفعنا إلى القول بأن الحديث عن التنوع والتعدد والاختلاف داخل الموروث الحضاري لم يكن حديثا عن الهوية في ذاتها كما لم يكن مساءلة للذات عن الخيارات المرجعية الممكنة، ذلك بأن المجتمع الإسلامي عبر تاريخه وإلى حدود الغزو الثقافي الحديث[21] -رغم الصدامات العقدية والسياسية العنيفة التي تعرض لها- لم يعرف الانشطار والازدواجية سواء على المستوى المعرفي أو السياسي وحتى المجتمعي المرتبط بالعادات والتقاليد ونمط الحياة. فالمظاهر الثقافية جميعها كانت تتنفس داخل فضاء واحد هو الفضاء الإسلامي حتى في أحط صوره وأشدها تخلفا.

ولعل أهم مظهر من المظاهر الدالة على الوحدة المرجعية تلك الحركة التصحيحية التي لم تفتر عن النقد والتقويم والمراجعة لكل ما أنتجه وينتجه العقل الإسلامي في سلسلة تفاعلاته مع محيطه الثقافي. إن هذه الحركة التصحيحية كانت من القوة بمكان إلى درجة يمكن القول معها إن كل مظهر من مظاهر الاختلاف، وكل شكل من أشكال التدافع الفكري، حتى في أشدها عنفا، إنما كانت تتجه نحو التصحيح و«نخل» الأصيل من الدخيل.

ضمن هذا المنظور الحضاري الشمولي فقط يمكن أن يستوعب ذلك الجدل الذي استغرق عمر أجيال من العلماء حول الأصول الخلافية المعتمدة في التشريع كالقياس والعرف والمصالح المرسلة... ومجموع القواعد

الفقهية المختلف فيها... لقد كان اختلافا من أجل إنضاج الرؤية الحضارية التي تضمن الحضور الدائم والمكثف للمنطق الشرعي وتضمن سلامة الأوعية التي يتم المرور من خلالها من المطلق إلى النسبي.

وضمن هذا المنظور أيضا يمكن أن نفهم تلك المقاومة التي أبداها العلماء تجاه الممارسات الاجتماعية التي انحرفت عن القيم المجتمعية النموذجية وهو ما يفسر ظهور سلسلة من الكتب عرفت بكتب الحوادث والبدع[22]. نحن هنا إزاء ظاهرة حضارية قوامها التجديد والتصحيح: تجديد النظر وتصحيح المسير، وهي ضرورة من ضرورات المرجعية الأصولية نفسها وشرط من شروط استمراريتها: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مائَة عَامٍ مَنْ يُجَدِّدُ لِهَذه الأُمَّة أَمْرَ دينِهَا»[23]، «يَحْملُ هَذَا العلْمَ منْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُه يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الغَالِينَ وانْتِحَالَ المُبْطِلِينَ وَتَأْوِيلَ الجَاهِلِينَ»[24].

ولكن هذه الصورة التي رسمناها لموروثنا الحضاري قد يرى فيها البعض صورة مثالية لا تنطبق على مجموعه. وهذا الطرح قد يجد له ما يبرره إذا استحضرنا نماذج تراثية ضاربة بجذورها في مرجعية أخرى كان لها حضور قوي على المستوى المعرفي العام كما على المستوى المجتمعي الحياتي إلى درجة أغرت بعض الكتاب بالبحث في «تاريخ الإلحاد في الإسلام»[25]، وهي وجهة تقدم نسخة أخرى من هذا الموروث غير النسخة المتداولة والمعتادة في مخيالنا.

والسؤال الأهم بالنسبة لي يتلخص في حدود التأثير الذي مارسه هذا التيار. هل استطاع أن يحدث شرخا وانشطارا في البنية الثقافية الإسلامية، وما يستتبع ذلك من تعدد في المرجعيات؟

لنؤجل الجواب حول هذا السؤال، ولنبدأ بتقديم بعض النماذج الطافحة في تاريخنا العقدي والسياسي والاجتماعي. لعلنا نجد في دخول الموروث

اليوناني خير مثال يصادفنا على المستوى الاعتقادي. ومن المهم أن ننظر هنا في صيرورة هذا الموروث: في بداياته ومآلاته. يلاحظ هنا أن مكوناته العملية "النافعة" وصلت في وقت مبكر من تاريخ الدولة الأموية مع عهد خالد بن يزيد بن معاوية وعمر بن عبد العزيز في حين تأخر الجانب الفلسفي منها. من جهة أخرى نلاحظ أن الجوانب الفلسفية ظهرت في دوائر محدودة ومهمشة في بعض الأحيان، تمثلت في الدوائر السياسية التي لم يكن ينظر إليها بعين الرضى لاعتبارات مختلفة. أما على مستوى الدوائر العلمية فنجد أن الاهتمام بهذا الموروث كان اهتماما نخبويا محضا، وهذه النخبة المهتمة يمكن أن نميز فيها بين اتجاهين اثنين: الأول: ويمثله الفقهاء والمتكلمون والأصوليون واللغويون وأهل الأثر والتفسير... وهو يقف موقف الرفض[26]، والثاني: ويمثله الحكماء الذين عرفوا بفلاسفة الإسلام. ومع أن هذا الموقف كان مظنة التهمة، فالنتيجة التي انتهى إليها - بغض النظر عن صوابية أطروحته - أكدت وعي الحكماء بانتمائهم المرجعي، ومن ثم أخذت محاولاتهم نزعة «توفيقية»[27] وهي كل الدلالات التي يلخصها هذا العنوان لابن رشد: "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" حيث يتم البحث عن سبل التواصل والاندماج والاستيعاب والتمثل وليس الازدواجية والانشطار.

وعلى المستوى السياسي تعرض المجتمع الإسلامي للتجزئة والانقسام وتفتت دولة الخلافة إلى دويلات متصارعة سياسيا وعسكريا. ولكن هذه التجزئة -كما لاحظ المستشار طارق البشري- كانت تقتصر على الحكم السياسي فقط مع الإقرار بوحدة الجماعة، ولم تؤد إلى انشطار الوعي السياسي وبالأحرى الوعي التاريخي بوحدة الجماعة ووحدة التاريخ والحضارة[28].

وفي نفس السياق دائما تعرض العالم الإسلامي لعواصف مدمرة استهدفت تقويض كيانه السياسي والثقافي مع الحروب الصليبية والهجوم التتاري. ومع أن هذه الهزات حدثت في مرحلة تاريخية وحضارية تعد الأسوأ من نوعها في تاريخنا القديم بفعل الصراعات الداخلية بين الأسر الحاكمة، إلا أن الفشل الذي منيت به هذه الحملات لايزال مثار تساؤلات لحد الآن. لقد بقي المجتمع الإسلامي محتفظا بوعيه ككيان، وبقي الشعور بالانتماء إلى الأمة الواحدة ثابتا من ثوابت هذا الوعي.

لم يكن التتار مجرد غزاة عسكريين، فقد حملوا معهم ثقافة وثنية سعوا إلى فرضها على مناطق نفوذهم في الشرق العربي الذي كان يمثل مركز العالم الإسلامي آنذاك. ولقد عكست فتاوى الفقهاء ذلك الاهتمام البالغ الذي أظهره الرعايا تجاه لحظتهم التاريخية وهو يعبر عن وعي اجتماعي متيقظ في رفض ومقاطعة كل شكل من أشكال التواصل مع الوافد الجديد. وقد يكون مفيدا الرجوع إلى تلك الفتاوى وخاصة فتاوى ابن تيمية[29] للوقوف على مدى حضور الوعي بالذات، هذا الوعي الذي انتهى باستيعاب المنظومة التتارية واندماج التتار في المجتمع الإسلامي الذي أصبحوا مكونا من مكوناته.

نخلص إلى القول بأنه على المستوى السياسي كان «المخيال الاجتماعي» محكوما بوعي عقدي وتاريخي في نفس الوقت، هذا الوعي لم تزده الاحتكاكات الصدامية مع الآخر إلا عمقا.

واقعنا المعاصر في ضوء المرجعية الأصولية

1- ماذا نستصحب من موروثنا الحضاري؟

مع سقوط الدولة العثمانية ككيان سياسي تكون الحضارة الإسلامية قد استكملت دورتها الكبرى، وبهذا السقوط تكون الحضارة الإسلامية قد غابت

عن الأحداث العالمية ليبقى حضورها كثقافة مختزلة ومعزولة عن واقع الحياة، تعيش في ذاكرة الأمة ووجدان الأفراد. هذا الموقف الذي تغيب فيه الذات كمركز ينتظم كل أشكال الوعي بالوجود، تتحول فيه الذات إلى مجرد لواحق وهوامش تدور في فلك الآخر ويسود الشعور بالضياع... وينقلب الوعي الجماعي، وعي الأمة، إلى ذاته يسترد أحداثها ويترصد محطاتها ويقرأ منعطفاتها بحثا عن مركز الثقل ونقاط القوة فيها.

هذا التأمل للذات كان ولا يزال يشكل المحور الذي بقيت "خطابات" النهضة بشقيها الإسلامي والعربي تدور في فلكه بغض النظر عن توجهاتها الإيديولوجية والمذهبية. وإذا جاز لنا أن نتحدث عن الثوابت والمتغيرات في خطاب النهضة فلنقل إن الثابت هو هذه القراءة في الذات، إذ ما من مشروع حول النهضة استطاع أن ينفلت من سلطة الموروث الحضاري إن سلبا أو إيجابا. أما المتغير فيه فهو نوع القراءة التي يمارسها وطبيعة الخلفية المرجعية التي ينطلق منها. انطلاقا من هذا الوعي المشدود بقوة إلى التاريخ، نطرح هذا السؤال المركزي: ما الذي بقي حيا وحاضرا من هذا الموروث في وعينا الحاضر وسيبقى حاضرا في مستقبلنا؟

سؤال مبتذل لم نكن سباقين إلى طرحه ولكن الإجابة الواعية تقتضي قدرا من التركيز وبعد النظر. لقد قدمت أجوبة كثيرة في الموضوع، وهي بغض النظر عن الإطار المرجعي الذي تصدر عنه تدور في عمومها حول ما يمكن نعته بـ«الانتقائية»، انتقاء ما هو صالح ومفيد. ولكن ما هو مقياس الصلاح؟ وعلى أي أساس يتم هذا الانتقاء؟ في تقديري أن ما ينبغي استصحابه من موروثنا الحضاري ليس إبداعاته اللحظية التي جاءت استجابة لحاجات ظرفية ومشكلات آنية. إن موروثنا الحضاري في مجموع إبداعاته العلمية والفنية وحتى الأدبية كان محكوما بخصوصية تاريخية، وجاء استجابة لحاجات ظرفية، وقدم أجوبة لتساؤلات فرضتها معطيات محددة في الزمان والمكان.

وقد نجد في مجموع تلك الأجوبة بعض ما يصلح جوابا عن إشكالاتنا وهمومنا المعاصرة، ولكنها بالتأكيد لن تكون ملجأ يؤمن كل حاجاتنا. إن موروثنا الفقهي الذي يشكل مجالنا الحيوي ومحور تفاعلاتنا وعلاقاتنا – مع تسليمنا بإطلاقية كثير من أحكامه التي تتسم بالثبات – هذا الموروث كمنتوج تاريخي سوف يظل عاجزا عن الاستجابة للتحديات المعاصرة. وكل محاولة من هذا النوع ستؤدي إلى الاغتراب في الذات والارتداد إلى أشكال حياتية وممارسات اجتماعية سوف لن تجد لها مكانا في ثقافتنا المعاصرة، كما أن قيمتها التاريخية سوف لن ترفع عنها صفة الشذوذ والاصطناع والتكلف والإقحام... إن ما يحفظ للتراث قيمته في الحاضر ويشكل الرهان في المستقبل هو استصحاب ذلك النمط من التفكير المؤسس أصوليا وتلك المنظومة المعرفية التي يتداخل فيها ما هو علمي بما هو قيمي في شكل تناسقي متكامل.

إن موروثنا الحضاري ليس مجموعة أجزاء مبعثرة، وليس مجرد وحدات مستقلة بذاتها، إنه نسق فكري وإبداعي محكوم بمنظومة قيمية وعقدية وهو ما عبرنا عنه سالفا بـ"المرجعية الأصولية"، هذه المرجعية الأصولية كمبدأ في النظر وآلية في التفكير هي الثابت الذي ينبغي أن نراهن عليه لبناء حاضرنا والتخطيط لمتطلعات مستقبلنا، وهذا يتطلب منا بعض الإيضاحات حول مفهوم هذه المرجعية.

2- بين المرجعية التراثية والمرجعية الأصولية

لقد تنبه محمد عابد الجابري إلى أن مأزق الخطاب النهضوي يكمن في غياب مرجعية موحدة، ومن ثم دعا إلى تدشين «عصر تدوين» جديد يكون إطارا المرجعية جديدة قوامها أصول أعيد تأصيلها وأخرى مستحدثة بكاملها[30]. ولتحقيق هذا المطلب «يجب البدء أولا بإحصاء ما تبقى حيّا

من مفاهيم وتصورات عصور التدوين السابقة وإخضاعها لعملية تحليل ونقد تستهدف الكشف عن أصولها وفصولها ومواطن الضعف والغموض فيها، ومن ثم الاتجاه بالتفكير نحو البديل أو البدائل التي تستجيب أكثر لمتطلبات الدخول في مرحلة جديدة...[31].

إننا لا نملك إلا أن نثمن هذه الفكرة، أعني فكرة توحيد المرجعية كسبيل وحيد لحل ما سماه الكاتب بـ"الأزمة الشاملة". ومع وجاهة هذه الفكرة فإن التصور الذي يطرحه لا يحل الأزمة بقدر ما يفتح الباب واسعا أمام أزمات جديدة ومآزق أخرى. ومكمن الضعف في هذا التصور هو غياب معيار قار وثابت يضمن «حيادية» الفرز والاختيار:

أ- ما هو المعيار المعتمد في إحصاء ما تبقى حيا من مفاهيم وتصورات؟ إن «ما تبقى حيا» لن يكون بالضرورة متحدا عند كل الأطراف والاتجاهات، بل قد يصل الأمر إلى حد التناقض بحسب التناقض في المرجعيات، وهو ما نبه إليه الكاتب، ففي حين يرى البعض أن ما تبقى حيا هو «تاريخ التوحيد» يرى الآخرون أن ما تبقى حيا هو تاريخ الإلحاد[32]، وقس على ذلك.

ب- ما هو المعيار المعتمد في «النقد والتحليل لمواطن الضعف والغموض»؟ إن العناصر التي تشكل مواطن الضعف والغموض عند هذا الفريق هي نفسها المعايير التي تشكل مواطن القوة والوضوح عند فريق آخر.

ج- ما هو المعيار المعتمد في «اختيار البدائل» التي تستجيب لمتطلباتنا المستقبلية؟ إن البدائل ليست تصورات محايدة بقدر ما هي إفرازات مرتبطة بالمرجعية نفسها. من هذا المنظور نجد أنفسنا وكأننا ندور في حلقة مفرغة.

وفي تقديري أن هذا الاضطراب يعود إلى اعتماد الكاتب للمعيار الزمني في تصنيف المرجعيات حيث التقابل بين مرجعية تراثية تنتمي إلى الماضي

العربي الإسلامي ومرجعية معاصرة تنتمي إلى الحاضر والمستقبل الأوروبي[33]. إن المعيار الزمني لا يمكن اعتماده محددا لأنه يجعل المرجعية جزءا من التراث نفسه، مع أن المفروض أن تكون المرجعية هي الإطار التصوري الذي ينبثق منه هذا التراث. فإذا جاز لنا أن نتحدث نحن أبناء القرن العشرين عن "مرجعيتنا التراثية": أي اعتبار تراثنا العربي والإسلامي إطارا مرجعيا يتحكم في جهازنا المفاهيمي الحالي، فما هو الإطار المرجعي الذي كان يتحكم في الجهاز المفاهيمي لعقل "السلف" والذي أنتج ما نسميه نحن "الخلف" بالتراث؟.

ومن جهة أخرى نلاحظ - كما سبقت الإشارة أن المعيار الزمني يفتح المجال أمام أزمات جديدة ومآزق أخرى، لأنه يحيل إلى مرجعيات متعددة داخل الإطار الواحد. وعلى هذا التقدير يكون لكل زمن مرجعيته سواء تعلق الأمر بالماضي أو المستقبل. إن الماضي ليس وحدة زمنية سكونية ثابتة بل صيرورة تاريخية متحركة في بيئة ثقافية ومجتمعية وكذلك الحاضر والمستقبل. وإذا أخذنا على سبيل المثال المرجعية الغربية الحاضرة في ثقافتنا والتي يقال عنها إنها تنتمي إلى المستقبل فسنجد أنها تضرب بجذورها في عمق الزمان الماضي للغرب: زمن "الوضعية" وزمن "الأنوار" وزمن "النهضة"، بل إنها قد تمتد إلى زمن اليونان بداية التاريخ الثقافي للغرب. ومع ذلك ورغم هذا التعدد في الأزمان نستطيع أن نجزم بأن هذه المرجعيات على تعدد أزمانها تشكل وحدة متجانسة من حيث أصولها ومنطلقاتها لأنها محكومة بثوابت محددة، وهذا صحيح بالنسبة للثقافة الغربية كما بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية. وهنا يكون من الأجدر والأصح أن ننصب هذه الثوابت معيارا لتحديد المرجعيات، وهذا يكشف لنا بوضوح أن المرجعية مقولة مفاهيمية مرتبطة بالمفاهيم التي تحكم حضارة ما وليست مقولة زمنية مرتبطة بالزمن.

إن هذه النتيجة تسمح لنا بالقول بأن ثمة مفاهيم تشكل ثوابت الفكر الغربي سواء تعلق الأمر بماضيه اليوناني أو بعصر النهضة أو بعصر الأنوار أو بعصر الحداثة وما بعد الحداثة... رغم هذه الفسيفساء المضللة التي توهم بوجود نوع من القطيعة بين عصر وعصر[34]. وهذه الثوابت المفاهيمية هي التي شكلت الصياغة النهائية للمرجعية الغربية ككيان ثقافي متميز عن المرجعية الإسلامية لأنها باختصار تقوم على ثوابت مفاهيمية جعلت منها كيانا ثقافيا متميزاً.

ولعلنا نجد ضمن هذه الرؤية بعض النماذج الدالة على الحضور المكثف لهذه الثوابت في عملية التثاقف بين الحضارات حيث يتم فرز الجوانب القيمية والعقدية عن الجوانب الفنية والتقنية كما حدث للحضارة الإسلامية حينما أخذت عن اليونان، وكما حدث للغرب حينما أخذ عن المسلمين في الأندلس وغيرها[35].

ولعلنا ندرك بعد هذا التحليل أننا على مستوى الثقافة العربية الإسلامية لايتعلق الأمر بمرجعية تراثية بل بمرجعية أصولية أي باعتبار الأصول والثوابت التي انبنت عليها هذه المرجعية. ودفعا لكل غموض في الموضوع أبادر إلى القول إن نعت هذه المرجعية بـ «الأصولية» ليس نسبة إلى أصول الفقه في حد ذاتها إنما النسبة إلى الأصول أي الثوابت التي جاء بها الوحي قرآنا وسنة. وهذا الفهم بقدر ما يجعلنا نستصحب أصول الفقه كقواعد تقنن النظر، بقدر ما تسمح لنا بالتجديد على مستوى هذه الأصول نفسها وفق حاجات ومتطلبات كل عصر[36]. إن المرجعية الأصولية تشكل هنا «قاعدة تأسيسية» في بناء معرفة تستجيب لمفاهيم الإسلام ومسلماته العقدية في نظرته إلى قضايا الوجود الكلية الكونية منها أو الإنسانية، كما تشكل منطلقا في التفكير والتحليل والنقد والتفسير والمراجعة وكل أشكال التثاقف والإبداع المعرفي. ومع إدراكنا لضرورة تحديد هذه الثوابت لتتضح الرؤية فإن المقام لا يسمح بتقديم تفاصيل أكثر في هذا السياق.

3- المرجعية الأصولية والاغتراب المزدوج

إن حضور المرجعية الأصولية بالمعنى السالف يبقى ضرورة حضارية لا للحفاظ على استمرارية هويتنا الثقافية فقط، ولكن أيضا للحفاظ على «استقلاليتنا التاريخية»[37] بدل الاغتراب المزدوج : الاغتراب في الذات وفي الآخر. ومن هنا أهمية مراجعة وتقويم واقعنا الحديث والمعاصر في ضوء المرجعية الأصولية.

يلاحظ على الخطاب النهضوي بشقيه العربي والإسلامي معا أنه بقي في كثير من تنظيراته واجتهاداته أسيراً لسلطات مرجعية إما تراثية وإما مستوردة. وإذا كان الحديث عن اغتراب «*العقل العربي*» قد أصبح معتادا ومألوفا في حسنا المعاصر بحكم انتمائه إلى مرجعيات تقع خارج «الذات» فإن إثارة هذا الموضوع وبنفس الحجم من الاهتمام بالنسبة «*للعقل الإسلامي*» الذي يزعم لنفسه انتماءه إلى مرجعية إسلامية قد يثير كثيرا من الردود بل والاعتراضات وحتى بعض الاتهامات المتسرعة. ذلك أننا لم نألف بعد أن نمارس نقدا علميا يتحرر من قيود الذات الآسرة لنعيش لحظتنا التاريخية.

بعض الكتابات الإسلامية الآنية والتي يمكن وصفها بـ«الجريئة» تتحدث عن الاغتراب المزدوج الذي يعاني منه الخطاب الإسلامي، الاغتراب في الذات والاغتراب في الآخر. يقول الأستاذ ميمون النكاز: «لوحظ على الإنتاج الإسلامي المعاصر أنه عندما حاول تقديم فقهه للشريعة وتصوره للخلاص من أزمة الإنسان الحديثة ظل محكوما بسلطتين مرجعيتين قاهرتين:

أ- سلطة الوعي التراثي للشريعة من قبل السلف... والمحكومية هنا ليست ملحوظة في الإفادات التي يقدمها الخطاب عبر محمولاته المعنوية المجردة (دلالة النصوص بما في ذلك النصوص القطعية في ثبوتها ودلالتها)،

ولكنها ملحوظة في إفادات الفكر الفقهي الذي أبدعه هذا السلف في سياقات تمثله التاريخي للنص. فالقاهرية مشهودة في أشكال التمثل ومحصلاته التاريخية إذ أصبح وعي السلف سقفا نظريا آسرا، والمقول السالف إطارا يتحرك في فضائه وعي الخلف أصوليا وتفريعيا، وفي أحسن الأحوال إذا تجاوزنا عقلية الاختيارات العلمية والترجيحات الفقهية والتخريجات على ما سلف فروعيا وحاولنا إعادة الاعتبار للاجتهاد، فإن اجتهادنا يظل منتسبا أصوليا (إشارة إلى التقليد الأصولي)، فلا مكان للحديث عن الاجتهاد المطلق، وهنا بالتحديد تتجلى قاهرية السلف للخلف، وندرك بجلاء لماذا أصبحت صرخة السيوطي في كتابه «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض» يتيمة هذا الدهر.

ب- سلطة الغرب الحضارية في بعدها القيمي الكوني الاختراقي والمحكومية هنا ليست ملحوظة في أشكال الحضارة الظاهرة في تراكماتها الإبداعية ومنجزاتها الهائلة على المستوى المعرفي والمادي ولكنها ملحوظة في الخطاب الفلسفي والقيمي الداخلي المحمول في الأشكال والتجسدات المادية، ومظاهر التسلط في هذا المستوى خفية ودقيقة لخفاء العلاقة بين الأشكال والظواهر الخارجية، وبين النفس والبعد القيمي للحضارة، الأمر الذي يفسر لنا بعض جوانب الفوضى النظرية التي يعرفها «العقل الإسلامي» في فهمه للغرب، ويلقي الضوء على جوانب أخرى من الارتباكات المعرفية في تمثله لعناصر القوة عند «الآخر» كما هي في حسبان المثقف المسلم»[38].

لقد اقتبسنا هذا النص على طوله لنلقي بعض الضوء على ما دعوناه بالاغتراب المزدوج. وتأتي القيمة العلمية لهذا النص من كونه يندرج ضمن رؤية نقدية ذاتية وهو أمر يدل على أن العقل الإسلامي واع بـ« لاتاريخيته» ومأزقه الإبستمولوجي. وينبغي هنا أن نسجل ملاحظتين:

الأولى تخص الاغتراب في سلطة السلف. هذا الاغتراب في نظري لايجد مبرراته في تقديس سلطة السلف كمرجعية محكمة، فالخطاب الإسلامي يعي جيدا نسبية الموروث الحضاري الذي خلفه الأجداد، وعبر في أكثر من مناسبة عن ضرورة التعامل الانتقائي تجاه هذا الموروث[39]، كما عبر صراحة عن مرجعيته «المطلقة» (الكتاب والسنة). وإذا كان هذا صحيحا فإن هذا الاغتراب في التراث يجد تفسيره في عجز العقل الإسلامي المعاصر عن ممارسة وظيفته الاجتهادية وهو قصور ذاتي أكثر منه منهجي. وإذا كان الفيلسوف المسلم رجاء گارودي قد نعى على المسلمين محاولتهم غلق باب الاجتهاد - وهي دعوة لم تعد مطروحة في وقتنا المعاصر - فإن دعوته إلى العودة بمشكلاتنا التاريخية إلى أحضان الوحي تبقى مؤشرا دالا على طريق الخروج من الأزمة. ومن هنا نقول مع گارودي «ينبغي أن نكون أوفياء لا للحرف الذي يميت ولكن لروح النص الذي يحيي»[40].

والملاحظة الثانية تخص الاغتراب في سلطة الآخر. وهذا الاغتراب في تقديري، على عكس الأول، يجد مبرراته في «الوعي الزائف» الذي يعيشه العقل الإسلامي. أقول الوعي الزائف بالنظر إلى حجم الاعتزاز الذي أبداه تجاه انتمائه، وبالنظر إلى حجم الاتهام الذي واجه به خصومه الذين ما فتئ يصفهم بـ«الاستلاب». ويبقى أن نبحث عن الأسباب التي كانت وراء هذا الوعي الزائف. في تقدير مصطفى المرابط أن هذه الوضعية تجد تفسيرها في ضعف الروابط التي تشدنا إلى الحضارة الإسلامية وضبابيتها على المستوى الإبستيمولوجي: «إننا وإن كنا ننتمي إلى أرضية حضارية متميزة أساسها الحضارة الإسلامية، إلا أن الصلات والوشائج التي تربطنا بها لا تتجاوز المستوى التاريخي أو الوجداني، في حين نجد أنفسنا على المستوى الإبستيمولوجي ننتمي إلى فضاء حضاري أساسه الحضارة المعاصرة»[41].

إننا قد لا نفتقر إلى شواهد حول هذا الاغتراب المزدوج، وقد يكون متعذرا في بحث من هذا الحجم الإحاطة بها، ويكفي أن نقدم بعض العينات الفجة في هذا السياق. بخصوص الاغتراب في سلطة السلف نشير هنا إلى اجترار العقل الإسلامي للخلفيات المذهبية سواء على المستوى الفقهي أو الاعتقادي رغم تاريخية كثير من هذه الخلافات من جهة وعدم مصداقيتها -في كثير من الأحيان- من جهة أخرى. ومع ذلك لم يمل العقل الإسلامي «العالم» من استدعائها لتوظيفها في تأجيج صراعاته المذهبية الحاضرة. ولا يسمح المجال هنا بإيراد نماذج من الفتاوى الفقهية المجترة.

وبخصوص الاغتراب في الآخر تعود بنا الذاكرة إلى رواد النهضة أمثال الطهطاوي في «مناهج الألباب» و«تلخيص الإبريز» وخير الدين التونسي في «أقوم المسالك» والكواكبي في «طبائع الاستبداد» وقاسم أمين في: «تحرير المرأة» و «المرأة الجديدة» ومحمد عبده في تأويلاته المختلفة للحقائق الشرعية لصالح العقلانية الغربية واللائحة طويلة[42]. وقد لا نغالي إذا قلنا إن هذه السمة تطبع الفكر الإصلاحي عموما حيث كانت التجربة الغربية وليس المنطق الأصولي هي المرجعية المهيمنة على منطق الإصلاحيين[43]. وإذا كنا نجد بعض العذر لرواد النهضة وزعماء الإصلاح بحكم الظرف التاريخي فإن الاجتهادات المعاصرة التي تسير في هذا الاتجاه تبدو فجة للغاية وهي تؤصل لمفاهيم الدولة المدنية والمجتمع المدني ودولة الإنسان وحقوق الإنسان والديموقراطية في علاقتها بالشورى[44] وهي أكثر المقولات ترددا في الخطاب الإسلامي إلى درجة الابتذال لاعتبارات سياسية وثقافية أكثر منها علمية، وهو ما حمل بعض المهتمين في الحقل الإسلامي نفسه على نعت المنطق الذي يحكم هذه التنظيرات بـ «منطق الاحتواء والتوطين»[45].

وبعيدا عن هذه المقولات التي هي أقرب إلى الجدل الفكري منها إلى المنطق الأصولي والفقهي، نلاحظ أن «منطق التوطين» قد امتد إلى الدراسات الأكاديمية نفسها ونستحضر هنا الجدل الحاد الذي سيطر على المهتمين بالاقتصاد الإسلامي وانقسامهم بين مؤيد للاتجاه الجماعي (الذي يستبطن الاشتراكية) والاتجاه الفردي (الذي يستبطن الليبرالية)[46]، كما نستحضر ذلك الجدل الذي كان وما يزال قائما حول مشروعية بعض الممارسات الاقتصادية الربوية ومحاولة تبريرها فقهيا. على أن هذا الاغتراب يبلغ أقصى مداه حينما يمتد إلى مراجعة المقولات الأصولية نفسها بغية تعويضها بمقولات معاصرة أملتها التجربة الغربية، ومن هنا جاءت الدعوة إلى تجاوز الكليات الخمس لتفسح المجال لكليات غربية في الصميم من قبيل كلية الحرية وكلية حقوق الإنسان[47].

إذا كان هذا هو واقع الاجتهاد المعاصر كما يمارسه العقل الإسلامي الذي يموقع نفسه داخل الكيان الثقافي للأمة، فإن واقع "العقل المتغرب" الذي يموقع عادة خارج هذا الكيان يضعنا أمام تحديات حقيقية قد يتعذر استيعابها في غياب حوار ثقافي جاد يضع بحسبانه المصلحة العليا للأمة العربية والإسلامية معاً في ظل أجواء يطبعها التناو ش والتراشق.

وأقول تحديات حقيقية بالنظر إلى حجم الاختراق الذي تعرض له هذا الاتجاه، وبالنظر إلى الحجم الذي يحتله داخل واقعنا الثقافي، وبالنظر إلى نوعية خطابه والجدة التي يتمظهر بها، وبالنظر إلى الشرعية التي يحظى بها وطنيا ودوليا، وبالنظر -وهذا هو الأهم- إلى كونه يموقع نفسه داخل الخطاب النهضوي وهذا ما يضع مجتمعنا العربي الإسلامي أمام خيارات سوف تتحكم في تحديد مستقبله خاصة وأن هذا الاتجاه لم يعد مجرد شعار ثقافي بقدر ما أصبح مندمجا في عمق القرار السياسي ومكونا من مكوناته.

ولأنه يتعذر الحديث عن النماذج داخل هذا الاتجاه فسأكتفي برصد بعض المرتكزات التي شكلت مجالا مشتركا وإن بدرجات متفاوتة:

1- إن المرجعية التي تبناها استغرقت إنتاجه الفني والأدبي والفكري والفلسفي والاجتماعي... مما أثر في تعميق التبعية والإلحاق وتكريس العولمة وتدمير الخصوصية الثقافية، وساهم في تشكيل مجتمعات أصبحت مجرد هوامش وأطراف تدور في فلك المركز الغربي.

2- إن المرجعية التي حكمت أطروحاته مع أنها تجد ثوابتها في الثقافة الغربية إلا أنها ظلت تتلون بحسب التقلبات التي عرفتها تلك الثقافة مما أثر سلبا على استقرارنا السياسي والاجتماعي والتنموي، حيث بقي مجتمعنا مسرحا لكل التجارب[48]، ومفتوحا على كل التيارات "الإصلاحية".

3- إن هذه الأطروحات ظلت مجرد صدى لأصولها الغربية التي شكلت منطلقا لـ«الخيارات» الثقافية العربية، والتي تحركت من اليمين إلى اليسار، ومن الوجودية إلى العدمية، ومن الحداثة إلى ما بعد الحداثة... وهذا «الجولان الفكري» [49] الذي لم يتردد في توطين مفاهيم الآخر داخل فضائنا الثقافي شكل محور أطروحة الأستاذ يويو التي تقول: «إن وراء كل مفكر عربي ثابتا غربيا»[50].

4- إن القطيعة الإبستيمولوجية مع الفضاء الثقافي الأصلي طرح إشكالية «الهوية الثقافية» لمجتمعنا العربي لأول مرة في تاريخه الثقافي والحضاري وأدى إلى فقدان الإحساس بالانتماء التاريخي.

5- إن فقدان الشعور بالانتماء التاريخي أدى إلى التمرد على «الذات» والتنكر لـ"الأنا" وتقمص شخصية «الآخر» واستحضار ذوقه ومعاييره بحيث تشكلت مواقف سلبية تجاه الماضي «الهجين»[51] تاريخيا وتراثيا وأعيد قراءته

وفق معايير الآخر، وأدمج تاريخنا في تاريخه وحاضرنا في مستقبله، وأسقطت الحضارة الإسلامية من تاريخ الدورات الحضارية العالمية.

6- النظرة الانتقائية إلى التراث حيث تم استعادته من خلال المعايير الغربية نفسها، فما بقي حيا من تراثناهو ما كان موافقا لذوق الغرب، وما بقي إيجابيا فيه هو ما كانت له قيمة في معاييره، هكذا تم استعادة عقلانية ابن رشد وواقعية ابن خلدون وبالمقابل تم استبعاد «ارثوذوكسية» السلف و«ثبوتية» «النصيين»، وهكذا.

انطلاقا من هذا الواقع الثقافي المحكوم بمنطق التبعية والإلحاق، بوعي أو بغير وعي، نجد قيمنا ومفاهيمنا وتصوراتنا لقضايانا المركزية في حاجة إلى إعادة تأسيس، ذلك أننا – بغض النظر عن الموقع الفكراني الذي ننطلق منه – أصبحنا نتفق على ضرورة تحقيق استقلاليتنا التاريخية. إن رغبتنا الملحة في التخلص من هيمنة المرجعية الغربية ينبغي ألا تسقطنا في هيمنة المرجعية التراثية، فالمرجعية التراثية بالنسبة لنا جزء من تاريخ تفاعل فيه عقل أجدادنا مع أصولنا الثابتة، والمطلوب ليس استعادة تجربة السلف بل إعادة التجربة، تجربة المعاناة والتفاعل مع المطلق في لحظتنا التاريخية الراهنة.

الموروث الحضاري وتطلعاتنا المستقبلية

1- مخاطر العولمة

لم يعد بالإمكان الحديث عن تطلعاتنا المستقبلية بمعزل عن الإملاءات التي تفرضها المركزية الغربية وسعيها نحو تنميط العالم، لم يعد مستقبلنا بأيدينا تمليه صيرورتنا التاريخية، إن حركيتنا التاريخية تسير في اتجاه فقدان استقلاليتها الثقافية تحت ضغط العولمة الغربية.

في كتابه «تغريب العالم» تحدث سيرج لاتوش عن ما أسماه بـ «التأحيد الكوني» (UNIFORMISATION PLANETAIRE) حيث أبرز القيم التنميطية التي يسخرها الغرب في تغريبه للعالم. إن هذه القيم ترفض التعايش ومبدأ الجوار مع القيم والثقافات الأخرى، فالمنطق الذي يحكمها هو منطق التدمير الثقافي (La déculturation) الذي يتجه نحو تجفيف المنابع الثقافية لشعوب العالم قبل أن يلقي بها في صحراء التحديث. نحن هنا – يقول الكاتب– أمام نموذج يشذ عن كل الأشكال الحضارية التي عرفها العالم، لذلك يقترح أن نقرأه كآلة «مبهمة» (Impersonnelle) لا روح لها، إنه بمثابة المرداس (Rouleau compres-seur) الذي يدك تحته كل شيء ويمحو كل الفروق والاختلافات باسم التقدم وتحقيق الحداثة. لقد نجح الغرب في تحديد التقدم منطلقا للحداثة مما جعل شعار اللحاق بالركب هدفا ساميا لهذه البلدان. إن اللحاق يقتضي التحديث والتحديث يقتضي تدمير الذات [52]، وهي المعادلة التي يلخصها كتاب جون شينو (Jean chesneaux) «الحداثة –العالم» [53].

إن الأزمات التي يعرفها المجتمع الغربي لا تهدد مصيره فحسب بل مصير الإنسان ككل، فالغرب لم يعد معطى جغرافيا فحسب بل خاصية إيديولوجية يفرض نموذجه على سكان الكرة الأرضية. من المؤسف أن نلمح هنا إلى أن وعينا بمخاطر المستقبل لم يخرج بعد من دائرة التحريض وإثارة مشاعر الكراهية والانغلاق على الذات، ولم يرق بعد إلى مستوى الفهم الذي أنتجته بعض الأدبيات النقدية الغربية حول ذاتها والتي سنعتمدها في تلمس بعض من تلك المخاطر:

أ- النزعة الاكتفائية

في كتابه "الاقتصاد المتوحش" يتحدث سان مارك عن الصعود المأساوي لنوع جديد من الأزمات هي أزمة الإنسان ويعتبرها أكبر خطأ تهدد حاضر ومستقبل الغرب [54]، وحسب كبرا (Capra) فإن هذه الأزمة جد معقدة،

تتميز بتعدد واجهات ظهورها ولكنها أساسا أزمة إدراك وتصور[55]. إنها أزمة إدراك وتصور لحجم الإنسان وغايته، والنتيجة هي تنصيب الإنسان نفسه مركزا للكون، وإعلانه الاكتفاء بذاته واستغناءه عن الله. لا مكان للحديث عن الله والوحي داخل مجتمع يتأسس على الحداثة، إذ من غير الممكن أن نطلق صفة الحداثة – كما يقول ألان تورين – على مجتمع يسعى إلى تنظيم نفسه وفق وحي إلـهي[56]. إن الحداثة تستلزم بالضرورة منازعة الله وتربع الإنسان مكانه وامتلاكه للقوة والسيطرة التي أفرزت غريزة التدمير بعبارة داريوش شاييگان[57].

إن هذه النزعة الاكتفائية لم تعد خاصية للغرب، فالغرب كإيديولوجيا حداثية أصبح حاضرا فينا، بل إن هذه الحداثة هي التي تشكل وعينا المستقبلي، وهل المستقبل بالنسبة لنا شيء آخر غير حاضر الغرب؟

ب- النزعة العلموية

العلم كما تطور في السياق التاريخي والثقافي للغرب لم يعد وسيلة للبحث بل مؤسسة معتقدية تتقمص دور الدين، وهنا أصبحنا أمام علموية دوغماتية تعتقد لنفسها العصمة والإطلاقية[58]. إن تحول العلم إلى علموية أفقد العلم «رسالته»، فالعلم الغربي كما يقول گارودي لايطرح سؤال «لماذا؟» وهو سؤال في الغايات، إنما يكتفي بطرح سؤال "كيف؟" وهو سؤال في الوسائل[59]. نحن هنا أمام بعد اختزالي يفصل بين العلم والوعي، بين العلم والقيم بين العلم والإيمان. إنه بعبارة إدگار مورن (Edgar Morin) علم أعمى، يسميه بـ «التكنو علم»[60]، أي مجرد وسيلة لرفع إنتاج وتطوير تقنية من أجل التقنية. وحسب سيرج لاتوش، فإن التقنية كعنوان بارز للنظام الغربي الجديد باعتبارها نتيجة واقعية ومعجزة محسوسة للإله الجديد: "العلم"، إن العلموية، هذه العبادة الجديدة للتقنية، هيأت الأمم والناس للخضوع برضى واستسلام لخيارات

الغرب وأوامره وشروطه، وهي التي جعلت الموقف من الغرب يتحول من لا مرغوب فيه إلى مرغوب فيه بل إلى مطلوب[61]. هكذا تجعلنا العلموية الغربية أمام تحديات حقيقية، إنها تجعلنا نندمج في عمق تجربته ونختزل تطلعاتنا المستقبلية في حاضره.

ج- النزعة الاقتصادية

لا مجال للحديث عن القيم في المنظومة الاقتصادية الغربية، فالقيمة العليا التي يسمح بتداولها في هذه المنظومة هي "المنفعة". إن كل شيء من أشكال الممارسة الاقتصادية القائمة على النهب والاستغلال والاحتكار ... تبقى مشروعة مادامت تضمن هذه المنفعة. إن منطق السوق لايفهم معنى العلاقات الاجتماعية، فهو كما يقول پول ساموبل: «فعال لكنه لايملك عقلا ولا قلبا»[62]، إنه «اقتصاد متوحش» [63]، يلغي كل الأبعاد الإنسانية في الإنسان ويختزله في بعد واحد هو البعد الاقتصادي الذي يجعله لا يتحرك إلا بدافع المصلحة وحدها، إنه باختصار «إنسان اقتصادي»(Homo-économicus)[64].

هذه النزعة المتوحشة للاقتصاد الغربي أدت إلى مخاطر أمنية وبيئية باتت تقلق الضمير العالمي.

فعلى المستوى الأمني أصبح هاجس النهب الغربي وسيطرته على ثروات العالم غير المصنع يقف وراء الحروب الدائرة على أرض دول الجنوب. إن السيطرة على الآخر ضرورة حيوية بالنسبة للغرب، كما أن حاجته إلى أعداء خارجيين تشكل ثابتا من ثوابته. ويحظى العالم الإسلامي بالنصيب الأوفر من العداء الغربي خاصة بعد غياب الاتحاد السوفياتي عن ساحة الصراع، على أن العداء السافر الذي أبداه ويبديه الغرب تجاه العالم الإسلامي حاليا قد لايجد تفسيره في النهب الاقتصادي فحسب بل في منظومته الحضارية التي بقيت مستعصية على «المرداس» الغربي. إن هذه الحرب الحضارية حسب

تعبير المهدي المنجرة هي التي تفسر وجود 80٪ من الحروب الدائرة في العالم على أرض العالم الإسلامي، كما تفسر قرار التدمير الشامل، تدمير الإنسان والمنشآت والمتاحف، باختصار: تدمير ذاكرة الأمة.

وعلى المستوى البيئي يتفاعل الاقتصاد بطريقة تدميرية تقود إلى كارثة، ذلك أن الاقتصاد الرأسمالي المحكوم بمنطق الكم والتكديس يندفع بقوة نحو مضاعفة إنتاجه إلى أقصى حد ممكن وبأكبر سرعة ممكنة. إن هذه السمة "الانتحارية" التي لا تتوقف عن استنزاف المواد الخام ومضاعفاتها البيئية الخطيرة نتيجة التلوث تهدد مصير الحياة الانسانية ككل. إنه لأول مرة يصبح ممكنا ضمن هذه المعطيات الاقتصادية والبيئية – يقول غارودي – محو كل أثر للحياة فوق الأرض في ملحمة إنسانية عمرها ثلاثة ملايين سنة[65] إن هذه الوضعية المأساوية التي تجتازها الانسانية أيقظت الضمائر الحرة في العالم لإيقاف مسلسل التدمير. على أن الصيحة التي أطلقها كثير من مفكري الغرب خاصة، بقدر ما تعكس وعيا ثاقبا بخطورة المشكلة بقدر ما تخفي قلقا ينطوي على كثير من اليأس والكآبة. هذا الوعي المشوب بالقلق يطارد الضمير العالمي الذي استيقظ على هدير الفياضانات وانفجار المفاعلات النووية وتسرب الغازات السامة وزحف الصحاري وملايين النازحين من ضحايا المجاعات والحروب الاقتصادية.

هذه الكوارث التي تعكس لغةُ الأرقام وحدها حقيقتها ومبلغ خطورتها هي التي فجرت النداءات والصراخات التي تعكسها عناوين مثل هذه الكتب: نداء إلى الأحياء – حفارو القبور – الاقتصاد المتوحش – أدين الاقتصاد الظافر – كاليبان الغريق – المأزق الليبرالي – عالم بدون معنى – هذه الأزمة ليست الوحيدة – إبادة الانسانية – اضطراب العالم – ديون بلا حدود....

الإدانة والتوحش والغرق والمأزق والأزمة والإبادة والاضطراب والمديونية...، كلمات صنعتها سيكولوجية القلق، لتكشف القناع عن الوجه البشع لـ «الانسان الاقتصادي».

2- موروثنا الحضاري ودوره في حفظ التوازنات

في ظل هذه المعطيات أعتقد أن استصحاب موروثنا الحضاري لا تمليه ضرورة استمراريتنا كثقافة ذات هوية فحسب بل كضرورة لاستمرارية الانسانية في الوجود، ذلك بأننا لم نعد بمعزل عن الأخطار التي تهدد كوكبنا الأرضي. فعلى مستوى الذات نحتاج إلى استصحاب موروثنا الحضاري كمنظومة قيمية وعقدية ضرورية في تفعيل وعينا التاريخي، وإذكاء حسنا بالانتماء، وحماية الذات من الذوبان في «طغيان» الذوق الغربي ونمطه الحياتي الاستهلاكي التدميري، ونزعته الاكتفائية، وتحرره الفوضوي. ونحتاج إلى استصحابه كمنهج في الفهم والنظر لنضمن ارتباطنا بـ «المطلق» والقدرة على «تحيينه» تبعا لمعطيات الزمان والمكان. فهذا الارتباط المرن والمتين في نفس الوقت يجعلنا – كما يقول گارودي – نستشعر بأن الكلام الإلهي يستجوبنا عبر العصور ويدعونا إلى المبادرة المبدعة داخل سياق الوحي القرآني كما يليق بخليفة الله فوق الأرض(66). إن العقل الإسلامي المبدع مطالب بالحفر في اتجاه إيجاد مجتمع إنساني يترجم قيم الأمانة والمسؤولية والعمارة والاستخلاف بديلا عن مجتمع الاستغلال والنهب والقهر والطغيان.

وعلى المستوى الإنساني المشترك، إذا كان لموروثنا الحضاري من دور في صنع مستقبل الإنسانية فهذا الدور سوف يتحدد أساسا في كل ما من شأنه أن يحفظ للإنسانية وجودها ويبقي على «المعنى» في حياتها بحكم منظومته القيمية القادرة على حفظ التوازنات في عالم اليوم. في كتابه «الإنسان الإله أو معنى الحياة» (L'Homme - Dieu ou le sens de la vie) يحاول لوك فيري

(Luc Ferry) أن يبحث عن الأسباب التاريخية والدينية والاجتماعية والحضارية التي أدت إلى غياب المعنى عن المجتمعات المعاصرة، هذا الغياب الذي أدى إلى فراغ قاتل ومدمر. نحن هنا أمام عمل نقدي يلخص أزمة الإنسان المعاصر، لكن أزمة الإنسانية اليوم ليست أزمة وعي بل أزمة بدائل. إن وعي الغرب بمأزق حضارته لا يكفي لأنه مساءلة لذات لا تملك بدائل.

ولم ينجح الوعي الغربي في تلمس بعض الإجابات المهدئة من روعه إلا بقدر تحرره من سلطة الذات وانفكاكه من قبضة مركزيته المزعومة. ولقد شهدت العقود الأخيرة بعض التحركات في اتجاه الانفتاح على الثقافات الأخرى بحثا عن هذه البدائل مما أدى إلى تفهم أكثر لحجم الثقافة الغربية من جهة وغنى الثقافة الإنسانية «المقهورة» من جهة أخرى.

ومن هذا المنطلق أعتقد أن موروثنا الحضاري ككيان ثقافي متميز يستعصي على الذوبان، يمكن أن يُظهر مقاومة أشد من كل مقاومة تبديها ثقافة أخرى تجاه مخاطر العولمة والتأحيد، وهذه إيجابية كبرى تحفظ للإنسانية توازنها وتنوعها، وتتيح لها خيارات أوسع وآفاقا للمقارنة. من جهة أخرى، إن ارتباط الموروث الحضاري بـ «المطلق» من شأنه أن يعيد المعنى إلى الحياة الإنسانية ويخلصها من كابوس العنف والقلق والخوف على المستقبل، ومن شأنه أن يعيد التوازنات المفقودة على مستوى الوعي الإنساني المعاصر.

في كتابه الإسلام الحي «يكشف گارودي» النقاب عن المبدأ الأسمى الذي يعيد الاعتبار للمعنى في حياة الإنسان ويحقق له التوازن على مستوى العلاقة مع نفسه والمطلق والطبيعة. هذا المبدأ يتلخص في تجريد الإنسان من مركزيته المزعومة وإنزاله عن «ألوهيته» المفتعلة، إنه باختصار إعادة ترتيب لعلاقة المخلوق بالخالق، المخلوق بنسبيته المحدودة والخالق بكماله المطلق. يستقرئ گارودي القرآن ليقرر هذه الحقيقة البسيطة:

- في المجال الاقتصادي: الله وحده يملك.

- في المجال السياسي: الله وحده يحكم.

- في المجال المعرفي: الله وحده يعلم[67].

هذه الحقيقة البسيطة التي ظلت مستعصية على العقل الغربي هي المسؤولة عن فقدان التوازنات. إن العقل الإنساني اليوم مطالب بإعادة النظر في هذه المفاهيم الثلاثة: المعرفة والسياسة والملكية (Savoir - Pouvoir - Avoir) لتجريدها مما ليس من جنسها وطبيعتها، وتخليصها من حمولتها الإيديولوجية ونزعتها الاستعلائية:

إن المعرفة المطلقة صفة للخالق، ونحن هنا إزاء قضية اعتقادية تقتضينا الاعتقاد بمطلقية العلم الإلهي. وإضفاء هذه الصفة على العلم الإنساني يفقده توازنه لأنه يحوله إلى نزعة علموية متغطرسة تبحث عن الكيف والكم وتغيب الغايات.

والسلطة المطلقة صفة للخالق تقتضينا الاعتقاد في حاكميته وإضفاء هذه الصفة على الإنسان تفقده توازنه ومعناه لأنها تحوله إلى قوة مدمرة تغيب الاعتبارات الإنسانية.

والملكية المطلقة صفة للخالق تقتضينا الاعتقاد بأن الملك على الحقيقة لله، والإنسان مستخلف فيه، وإضفاء هذه الصفة على الإنسان تفقده توازنه وتدفعه إلى النهب والاحتكار.

إن المعادلة المفقودة في كتاب لوك فيري السابق الذكر: «الإنسان الإله أو معنى الحياة» ستبقى كذلك، وبين «ألوهية الإنسان» و«معنى الحياة» ينبغي الاختيار، وهو الأمل الذي نعلقه على موروثنا الحضاري.

المراجع والإحالات

1 - أستوحي هنا ماورد في معجم المصطلحات العربية في الفن والأدب.

2 - أستحضر هنا اختلاف وجهات النظر حول اعتبار الوحي مكونا من مكونات التراث. بهذا الخصوص ينظر الموضوع بتفصيل في: التراث والمعاصرة لأكرم ضياء العمري ضمن سلسلة كتاب الأمة.

3 - نسجل هنا أن الإسلام لم يعلن القطيعة مع الموروث الحضاري السابق بل جاء مستوعبا إياه ضمن ثوابته ومهيمنا عليه، والكلام يحتاج إلى تفصيل ليس هذا مجاله.

4 - ﴿وهُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ هود/61

5- «وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ الذاريات/56.

6- إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ والأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولا ﴾ الأجزاب/72.

7- ﴿ وإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً... ﴾ البقرة /30.

8- «ماذا تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو....» رواه أحمد وأبو داود والترمذي...

9- رواه البخاري.

10- ينظر على سبيل المثال محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء.

11- ينظر مجموع «فتاوى ابن تيمية» ج/19 ص 192 - 195. وكذلك «الموافقات» للشاطبي ج/1 ص 54 - 55.

12- «الموافقات» ج/1 ص 16، وكذلك «الاعتصام» ج/2 ص 115.

13- نشير هنا إلى بعض القواعد المنهجية التي سطرها أبو الحسن الأشعري كقوله:« قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وسنة نبيه ﷺ وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون...» انظر «الإبانة عن أصول الديانة»، ص 20. وكذلك مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين جملة أقوال أصحاب الحديث وأهل السنة، ص 297.

14- هذه القواعد متفرقة في مجموعة رسائل الإمام ابن تيمية وفتاويه وكتبه، وقد كان لمحمد سيد الجليند الفضل في تبويبها. ينظر كتابه: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، وينظر كتاب: «قواعد المنهج السلفي» لمصطفى حلمي.

15- ينظر على سبيل المثال: «الخصائص» لابن جني، و«المزهر» للسيوطي.

16- ينظر مقال للأستاذ المقرئ الإدريسي أبو زيد: النحو العربي وصلته بالفكر اليوناني، مجلة المنعطف، العدد 5، ص 106 والعددان 7/6، ص 172.

17- ينظر على سبيل المثال: «ميزان الذهب».

18- «تكوين العقل العربي»، ص 46.

19- ينظر تعليق لمحمد سعيد رمضان البوطي على حديث: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد" في كتابه فقه السيرة.

20- بهذا لخصوص ينظر على سبيل المثال: «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز.

21- ينظر إلى حملة نابليون على مصر على أنها بداية الغزو الثقافي الغربي.

22- على سبيل المثال: «الاعتصام» للإمام الشاطبي، و«الحوادث والبدع» لأبي بكر الطرطوشي...

23- رواه أبو داود والحاكم والبيهقي عن أبي هريرة ورمز السيوطي لصحته.

24- أخرجه عبد البر وقال أسانيده مضطربة.

25 - ينظر: «تاريخ الإلحاد في الإسلام»، عبد الرحمن بدوي.

26 - ينظر بهذا الخصوص الكتاب القيم للمرحوم علي سامي النشار. «مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي».

27- من المهم أن نلمح هنا إلى أن هذه النزعة التوفيقية لاتزال تحكم كثيراً من أدبياتنا المعاصرة في تفاعلها مع الثقافة الغربية.

28- حول هذه النقطة ينظر ما كتبه المستشار طارق البشري تحت عنوان: حول القيم والمفاهيم السائدة في المجتمع العربي المعاصر بين العالمين الغربي والإسلامي، ضمن افتتاحية مجلة المسلم المعاصر، عدد 71-72، ص 21.

29 - يمكن القول إن ردود الفعل التي خلفها إدخال التشريع التتاري إلى المجتمع الإسلامي تجاوزت كتب الفتوى إلى كتب التاريخ وغيرها مما يدل على سرعة الاستجابة وكثافتها.

30 - محمد عابد الجابري، «وجهة نظر»، ص 11. المركز الثقافي العربي، وينظر كذلك خاتمة المؤلف لكتابه: «بنية العقل العربي»، تحت عنوان: عصر "تدوين جديد" ص 573، المركز الثقافي العربي.

31- «وجهة نظر»، ص 11.

32 - سبقت الإشارة إلى كتاب عبد الرحمن بدوي: «تاريخ الإلحاد في الإسلام».

33 - «بنية العقل العربي»، ص 585.

34- هذا الموضوع يكتسي أهمية قصوى، وقد أعدت مجموعة البحث حول العلم والثقافة بجامعة محمد الأول بوجدة ورقة في الموضوع ستكون محور ندوتها السنوية أيام: 11-12-13/ مارس 1997.

35 - بخصوص التجديد على مستوى أصول الفقه ينظر على سبيل المثال ما كتبه الشيخ مهدي شمس الدين من علماء الشيعة المعاصرين ضمن سلسلة حوارات بمجلة الغدير.

36 - يعود الفضل إلى محمد عابد الجابري في نحت هذا المفهوم.

37- حول الخطاب المأسور: قاهرية السلط المعرفية، المنعطف، عدد 11، ص 4-5.

38- ينظر «التراث والمعاصرة»، مرجع سابق.

39- تأملات حول الاقتصاد الإسلامي، المنعطف، عدد 11، ص 35.

40- ورقة أولية مقدمة لمجموعة البحث حول العلم والثقافة، المنعطف، عدد 11، ص 8.

41- مزيدا من التفصيل ينظر محمد الكتاني: جوانب حول تأثير الثقافة الغربية في الفكر الإسلامي الحديث ضمن ندوة الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية: الأخذ والعطاء، ضمن مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية سلسلة «ندوات» ص58-59.

42- مزيدا من التفصيل ينظر تلك المعركة التي فجرها الشيخ مصطفى صبري آخر شيوخ الدولة العثمانية ضد «المنطق الإصلاحي» والتي ضمنها مؤلفه الثمين: «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين»، في أربع مجلدات.

43- بخصوص هذه الأدبيات برزت أسماء معروفة في الساحة الإسلامية أمثال: فهمي هويدي – يوسف القرضاوي – راشد الغنوشي – حسن الترابي ... في عديد من الكتب والمقالات.

44- عنوان لبحث نقدي حول هذه الموضوعات للأستاذ ميمون النكاز: مجلة المنعطف العدد 9، ص 9.

45- كإشارة إلى هذا الموضوع ينظر: محسن عبد الحميد، نحو تجديد الفكر الإسلامي، ص .165

46- لعلنا نجد في أدبيات الأستاذ راشد الغنوشي نموذجا صارخا لهذه المقولات.

47- نشير هنا إلى شعار: «الفكر المفتوح على كل التجارب» الذي صدر به سمير نعيم وفرح أحمد، ترجمة كتاب أوسيبوف: قضايا علم الاجتماع: دراسة سوفياتية نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي، سنة 1970، وقد أظهر الكاتبان «الماركسيان» تأسفهما لعدم استجابة الجامعات المصرية لتطبيق المناهج الاشتراكية في البحث الاجتماعي لمواكبة تطورات الساحة المصرية في ظل مسيرة الثورة الاشتراكية (ثورة عبد الناصر سنة 1952) الرائدة والخلاقة! والنص لا يحتاج إلى تعليق. انظر مقدمة الترجمة، ص:ث.

48- هذا المفهوم استعاره «كنيت وايت» من «أوسفالد شپنگلر ليصف به تعدد وتشعب الاهتمامات الفكرية والقدرة على الخروج من الإطار الحضاري الواحد إلى غيره من مجالات معرفية أو إطارات حضارية أخرى. ينظر مقال: كنيت وايت الشاعر المفكر أو المفكر الشاعر» للدكتور حاجي خالد، جريدة «العرب» اللندنية ليوم 94.7.7 .

49- ينظر أطروحة الأستاذ عبد الحميد يويو: «الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر»، جامعة محمد الأول-كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة.

50- ينظر المرحوم علي شريعتي: «العودة إلى الذات»، ص: 44.

51 - Voir Serge Latouche: L'occidentalisation du monde.

52- Jean Chesneaux: Modernité-monde, la Découverte 1989.

53- Philipe Saint Mar: L'économie barbare, p.15.

54- Fritjof Copra: Le temps du changement: Science-Société-nouvelle culture. Roche 1983, p. 12.

55 - Alain Touraine: Critique de la modernité, p. 23-24. Fayard 1992.

56- Daryush Shayegan: Qu'est ce qu'une révolution religieuse ? Les presses d'aujourd'hui 1982, p. 102.

57- ينظر مداخلة مصطفى مرابط. "هزيمة الإنسان" ضمن ندوة: العلم والثقافة، أية علاقة؟، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة يومي: 6-7 مارس 1996. تحت الطبع.

58 - Roger Garaudy: Biographie du XX° siècle, Touguin, 1985, p: 146-147.

59 - Edgar Morin: Science avec conscience 1990, p: 30.

60 - Voir: Serge Latouche: l'occidentalisation du Monde.

61 - Roger Garaudy, les fossoyeurs: un nouvel appel au vivant p: 9. L'archipel, 1992.

62- عنوان لكتاب Philipe Saint mar، مرجع سابق.

63- تأملات حول الاقتصاد الإسلامي، غارودي، المنعطف، عدد 11، ص 24، ترجمة عبد الحميد يويو.

64- نفسه، ص: 22.

65- نفسه، ص; 35.

66- L'Islam vivant; pp:12-14.

حول الهُوية والتراث

محمد بنشريفة

لعلّ الذين عاصروا الحركة الوطنية في المغرب - وأعد نفسي منهم - لم يكونوا يتوقّعون أن يأتي يوم تصبح فيه الهُوية المغربية مطروحة للنقاش أو موضوعة في الميزان، إذ أنهم شبّوا واكتهلوا على أن الهُوية المغربية من المسلّمات التي لا جدال فيها والثوابت التي لا خلاف عليها، فهي هُوية راسخة من قديم الزمان ضاربة في صميم التاريخ:

وليس يصحّ في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

ومن الواضح أن عنوان هذه الندوة - الذي استقرّ عليه الرأي في لجنتي القيم والتراث بالأكاديمية بعد نقاش طويل - قد يوحي بأن الهُوية المغربية تتعرّض الآن أو أنها ستتعرض في المستقبل إلى التحدّيات، وتوضع على محك الاختبارات، وقد يكون الأمر كذلك، ولكن هذا ليس معناه أن الهُوية لم تعرف تحدّيات في الماضي البعيد أو الماضي القريب غير أن التحديات تختلف باختلاف الظروف والوضعيات، فتحدّيات الأمس قد لا تكون هي تحدّيات اليوم أو الغد، ومن هنا تكون الفروق أو المشابه أو الاتفاقات التي تقتضي الدّرس وتستدعي التحليل، وقد يبدو للنظر أن التحدّيات التي تعرضت لها الهُوية المغربية في الماضي البعيد والماضي القريب تختلف عنها اليوم . فقد كانت تحدّيات الأمس البعيد والقريب عاملاً فعّالاً في تقوية الهُوية المغربية وسبباً مباشراً من أسباب تماسكها، ومن أمثلة ذلك التحدّي الذي

عرفه المغرب عندما أصبح بين عدوان الإيبيريين وسلطان العثمانيين، فقد زاد ذلك التحدّي المغاربة صموداً وثباتاً ووحدة وانسجاماً وتفرّدا واستقلالا، وكذلك كان الشأن لما ظهرت القوى الاستعمارية الأوروبية . فقد كان موقف المغرب أمام ذلك التحدّي الذي تعرض له العالم الإسلامي بأسره يدلّ على خصوصية الهُوية المغربية التي تمكّنت من تأخير السيطرة الاستعمارية بشتّى الأساليب، وكان منها إغلاق الباب في وجه التيارات الخارجية مدّة غير قصيرة، وقد أدّى ذلك إلى ارتفاع رصيد الهُوية المغربية من التميّز والتفرّد ومن العزلة والانغلاق أيضاً .

كما أن التحدّيات التي عرفتها الهوية المغربية في حقبة الحركة الوطنية والاختبارات التي تعرّضت لها إلاّ صلابة وصموداً . وسأكتفي بالإشارة إلى أبرز هذه الاختبارات وأقوى تلك التحدّيات التي نشبت في أوائل الحقبة المذكورة ألا وهي تحدّي سنة 1930 الذي أريد به أن يكون عامل تفرقة وأراد الله له أن يصبح مؤكّد وحدة، وقد استند المغاربة في مواجهة ذلك التحدّي إلى ملجإ جامع هو الإسلام الذي هو العامل الأول في الهُوية المغربية:

أبي الإسلام لاأب لي سواه إذا افتخروا بقيس أو تميم

وكم في تلك المواقف من عبر وعظات ودروس وآيات ما كان أحوجنا إلى استذكارها واستلهامها خلال بعض التحدّيات التي ظهرت منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، فقد شهدنا دعوات بدت ثم اختفت وإديولوجيات طفت ثم انطفأت.

أما بعد، فإن التدخل المتواضع الذي أسهم به في هذه الندوة سيدور حول الهُوية والتراث، وأقف في البدء قليلاً - كما سيقف ربما غيري - عند هاتين الكلمتين أو المفهومين، فأما الهُوية فقد استعملت قديماً في مجالات الفلسفة والتصوف وعلم الكلام واستعملت وتستعمل حديثاً في مجالات

سوسيولوجية وانتربولوجية، وكثر استعمال الهُوية الثقافية في العقود الأخيرة، وقد كتب الكثير عن مفهوم الهُوية بصفة عامّة في الموسوعات والمعاجم.

أمّا ما يتعلّق بالهُوية المغربية فإن كتابات الأستاذ الزعيم علال الفاسي ومقالات الأستاذ الزعيم محمد حسن الوزاني ومحاولات غيرهما من أعلام الحركة الوطنية تعتبر من البدايات التأسيسية في معالجة تحديدها وتعريفها- ومحاولة رسم معالمها ومقوّماتها، وهذا على المستوى النظري والتنظيري، وواكب ذلك أعمال رائدة ومجهودات جادّة على المستوى التطبيقي قام بها الأستاذ عبد الله كنون والأستاذ محمد الفاسي وغيرهما ممّن أسهموا في إبراز هُوية المغرب الثقافية، وذلك في وقت كان يُتساءل فيه عن هذه الهُوية ويقال: هل للمغرب أدب وهل للمغرب تاريخ.

ولقد كان الإحساس بالهُوية المغربية في حقبة الحركة الوطنية قوياً في النفوس وغالباً على المشاعر، وسأختار مثالاً واحداً يدلّ على ذلك دلالة واضحة، ففي تلك الحقبة كانت تصل إلى المغرب مجلّتان أدبيّتان من مصر هما مجلة «الرسالة » التي كان يصدرها الأستاذ أحمد حسن الزيات ومجلة «الثقافة » أصدرها بعده الأستاذ أحمد أمين، وكان الإقبال عليهما كبيراً، وكان لهما تأثير قوي على أفكار المثقّفين والمتأدبين يومئذ، كما كان لهما أثر واضح في أساليب جيل أو أكثر من جيل من الكتّاب، وكان لهما فوق هذا كله ردُّ فعل إيجابي تجلّى في إنشاء مجلّة «الرسالة المغربية » ومجلة «الثقافة المغربية» اللّتين أصبحتا منبرين للكتابات التي تعبّر عن الهُوية المغربية عموماً والهُوية الثقافية خصوصاً، وشاركهما في هذا مجلاّت السلام والمغرب الجديد ، ومجلة المغرب وغيرها.

وقد ذكرت آنفاً أن التحديات التي كانت تواجهها الهُوية المغربية سواء من الغرب أم من الشرق كانت تلقى الإجابة عنها والردّ عليها حيناً وتلقائياً،

ومن أمثلة ذلك لما ظهرت الكتب التي تؤرخ للأدب العربي وجهل أو تجاهل مؤلفوها نصيب المغاربة فيه وحظّهم منه انبرى الأستاذ كنون لهذا التحدّي وألّف كتابه «النبوغ المغربي في الأدب العربي» وكتب الأستاذ الفاسي مقالاته في أعلام هذا الأدب، ولمّا تساءل البعض أين هي مصادر التاريخ المغربي ألّف الأستاذ عبد السلام ابن سودة كتابه «دليل مؤرخ المغرب الأقصى» ونهض أساتذة آخرون – ولست في مقام تعداد الأسماء – بمثل ما نهض به المذكورون في مختلف الميادين.

وإذا اكتفينا بهذه الإشارات السريعة إلى تحدّيات الحقبة الوطنية وانتقلنا إلى التحدّيات التي واجهتها الهُوية المغربية بعد الاستقلال فسنرى أنها كبيرة الحجم كثيرة العدد، وما أصدق ذلك الشاهد الذي استشهد به الملك المجاهد قدّس الله سرّه في أول خطبة له بعد رجوعه إلى شعبه وهو حديث رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر.

كانت تحدّيات هذه الحقبة تتعلّق بوحدة البلاد وأركان الدولة وبناء الأمة، وظهر أمام تحدّيات هذه الحقبة وما اتسمت به أحياناً من صعاب وعقبات شيء من تعدّد الآراء وتنوّع الاجتهادات.

وليس في نيّتي ولا من شأني الحديث عن هذه التحدّيات، ولكني سأعرض في شيء من الإيجاز والتبسيط أيضاً إلى التحدّي الذي واجهه التراث المغربي أو جزء منه بالتدقيق وهو التراث الثقافي المغربي المدوّن، فقد احتد الهجوم عليه واشتدّ الطّعن فيه تقليداً ومتابعة لأصوات انبعثت من الشرق، وفشا هذا في السبعينيات ونُسب إلى التراث أنه سبب النكسات .وقد تداعى عليه أصحاب الشمال من كل جانب وصدرت عشرات المصنّفات وظهرت مئات المقالات كان كثير منها يدعو إلى القطيعة مع هذا التراث وكانت الردود والردود على الردود، وتعدّدت المواقف من التراث وتنوّعت المعاملات

معه من داع إلى القطيعة، ومن ذاهب إلى الانتقاء، ومن قائل بالقراءة الجديدة إلى غير ذلك ممّا تزخر به المكتبات، ولعلّ هذه الهجمة التي تعرّض لها التراث العربي الإسلامي لم يتعرّض لها تراث أمة من الأمم، فالاشتغال بالتراث والبحث فيه في مختلف الجامعات والمراكز العلْمية لم ينقطع في يوم من الأيام، ومن حسن الحظ أن عدداً من المثقّفين المتعمّقين لم يجد فهم تيار القطيعة ولم يصرفهم عِداء التراث إلى نبذه وطرحه كما حصل لبعضهم.

وأضرب المثل هنا بصديقنا الكبير الدكتور إحسان عبّاس، فلو أنه – وهو العليم بثقافة الغرب – استمع إلى تلك الأصوات لحُرمت المكتبة العربية من تلك الآثار التراثية التي يتمتّع بها الناس اليوم.

ويؤسفني أن أقول هنا إن التراث المغربي المُدوّن – وهو عماد هُويتنا الثقافية ومكوّن من مكوّنات هُويتنا العامّة كان هو المتضرّر من الحملة على التراث التي بدأت كما قلنا في المشرق وانتقلت إلى المغرب، ويزداد تصوّرنا لهذا التضرّر، إذا عرفنا أن معظم تراثنا المدوّن في المغرب هو تراث مخطوط، وكنا نرجو أن يرى كثير منه النور خلال العقود الماضية، ولكن كان من سوء حظّه أن صادف تلك الموجة التي صرفت عدداً من الشباب الجامعي عن الاشتغال بخدمته وإخراجه وغمطت القائمين بتحقيقه ونشره ممّن صمدوا في وجه تلك التيارات في مختلف الجامعات المغربية فحقّقوا موازنة ومعادلة مطلوبة بين الأصالة والمعاصرة والتراث والحداثة، ويتجلّى ذلك فيما أنجز من رسائل وأطروحات تخدم التراكم المعرفي في مختلف المجالات، وفي طليعتها مجال الهُوية المغربية والهُوية الثقافية على وجه الخصوص، وما تزال الحلقات تشد والفراغات تسد. ولا يفوتني أن أشير إلى مظهر من المظاهر السلبية للحملة على التراث وهو الذي يتجلّى في الاستغناء عنه وعدم الحفاظ عليه والسماح بتركه يذهب إلى الخارج شرقاً وغرباً. وأشير هنا إلى مخطوطات ونفائس أثرية تخرج يومياً وتُنقل إلى بلدان في الشرق والغرب.

ومع هذا الذي لمّحت إليه فإن ممّا يتمتع به المغاربة رجوعهم إلى التناصف وعدولهم إلى التعايش وإيثارهم التواصل، عشنا هذا في حقبة الحركة الوطنية بين طلبة القرويين وطلبة ثانوية مولاي إدريس في فاس، وبين طلبة ابن يوسف وطلبة ثانوية سيدي محمد في مراكش.

وقد ظلّ هذا التفاهم قائماً بعد الاستقلال بين أصناف المثقّفين، إذ نجد تلاقي فئاتهم وتعايش طبقاتهم في مناسبات متعدّدة.

وإذا كانت أصوات معاداة التراث - فيما يخيّل إلي - قد خفّت أو خفتت فإن ثمّة في الأفق أشياء أخرى يتوقّع العارفون بها والخبراء فيها أن تكون لها تأثيراتها النوعية سواء على المطبوع أم على المخطوط من التراث.

ولعلّ الناس اليوم في مشارق الأرض ومغاربها يلحظون عزوف الأبناء عن المقروآت وانصرافهم إلى المشخصات المرئيات وما أكثر الشكوى ممّا عمّت به البلوى من هذه الهوائيات وما تحدثه في الصغار والكبار من تأثيرات وهي تكاد تصبح المدرسة الأولى والفعّالة في تشكيل العوائد والسلوكات، إذ لم يعد للمدرسة والبيت معها تأثير يذكر.

إن تراث المغرب كما تعلمون متعدّد ومتنوّع وسرُّه وعبقريته في ثرائه وغناه، وقد اقتصرت في هذه الورقة المتواضعة على عنصر واحد من عناصر هذا التراث هو التراث المدوّن أو المكتوب والمخطوط منه بالأخص، ومن المعروف أن التراث في مفهومه الواسع يشمل فيما يشمل ألوان التراث الشفوي وأنواع التراث الموسيقي وأصناف التراث الحضاري والاجتماعي في الطبيخ واللباس والآثار والعوائد وغير ذلك، ولعل هذه الأنماط من التراث تلقى شيئاً من العناية والحفاظ عليها أكثر مما يلقاه غيرها، ومع ذلك فإنها هي أيضاً قد أخذت تتعرّض لمؤثرت الوقت ومتغيّرات العصر.

تجربة الموروث الثقافي
وخدمة الهوية المغربية

عبد الله المرابط الترغي

تشخيص التحديات وتصنيفها:

حينما نتحدث عن التحديات التي يواجهها المغرب اليوم يتبادر أمامنا مجموعة من الأشياء.

أولها: ذلك التراكم الثقافي والتاريخي الهام، الذي تحصّل في عالمنا ووعينا من خلال التصادم الحضاري المستمر بالغرب وغيره، والذي يدفعنا دائما إلى أن نبحث عن أنفسنا ونعيد بناء مواقعنا، فهو يجعلنا وبشكل مستمر في وضع التعبئة والتأهب، لأن الكثير مما يحدث في هذا التصادم، وبعيدا عن العفوية والبراءة، إنما يكون أثره مقصودا في خدمة معينة، توجهها المصالح الاستعمارية والعنصرية، أو الكراهية الصليبية للعقيدة الاسلامية والعروبة، والكثير مما يحدث في هذا التصادم أيضا إنما يحمل معه من التأثير القريب والبعيد على سلوكنا وقيمنا الشيء الكثير، ولا يخفى ما تمثله في ذلك كتابات المستشرقين المغرضة من جهة، وآثار التوجيه الحضاري الذي تثيره عملية الاحتكاك بالثقافة والفكر ومظاهر الحضارة في المجتمع الغربي من جهة ثانية.

ثانيها: ما تحمله إلينا كل يوم الآليات الإخبارية ووسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمكتوبة، وما تتناقله المحافل العلمية والمؤسسات المختلفة من مظاهر الحداثة وقيمها وثقافتها الجديدة. وهي في ذلك تدخل إلى عالمنا دون إذن منا، فتخاطب مختلف الشرائح في المجتمع المغربي حتى الصغار منا ممن هم في مستوى الطفولة العمرية والعقلية. ولا يخفى ما تحمله معها هذه الأشياء – في جهتها الأولى – من آفاق بعيدة في صناعة الحياة وتطويرها معرفيا وتكنولوجيا تجعلنا في وضع من التحدي عاجزين عن مسايرته متخلفين عن ركبه [1]. وما تحمله معها –في جهتها الثانية– من مخاطر على تربية الفرد وسلوكه وخلق المركبات النفسية فيه.

ثالثها: ما يتولد فينا من وعي خاص ببعض القضايا أو المواقف نتيجة عوامل معينة، أو من خلال التوجهات الثقافية والمذهبية التي تشهدها بيئتنا الوطنية والجهوية، وليكن الأمر في ذلك قائما مع بعض الدعوات الفكرية والتربوية مما يتفاعل داخل تياراتنا الفكرية وهيآتنا الاجتماعية والحزبية. وليكن الأمر فيها أيضا بما يتمثل في بعض الصيحات الإقليمية باعتبار اللهجات المحلية واجهة ثقافية وحضارية تنازع بها مركز لغة الوحدة والعقيدة.

ولاشك أن هذه الأشياء تختصر في هذه المبادرات ما تبرز به ملامح هذه التحديات، وبخاصة في جانب من أوضاعها الفكرية والثقافية، حينما تحمل تهديداً في هذه الأوضاع، يستهدف مقوماتنا وهويتنا، فلا يترك لنا مجالا للاختيار والانتقاء في هذه الأوضاع، إذ يصبح كل شيء فيها يجري خارج إرادتنا، ولا تترك لنا فرصة المواجهة وحوار الأصلح وغير الأصلح منها. فيجرفنا تيارها، ونُرغم على تبني ثقافة وافدة – وإن كانت غريبة عن ثقافتنا لا تنسجم معها – فيختلط فيها ما هو صالح وغير صالح، لاسيما إذا كان مصدر هذه الثقافة قد انطلق من عدوانيته واتخذ أهدافًا وراء ذلك يسعى الخصم إلى تحقيقها عاجلا أو آجلا.

الصدام الحضاري وآثاره:

ولئن كان هذا التصادم الحضاري بما ينشأ عنه من تحديات يتفاوت في أثره من موقع إلى آخر ومن جهة إلى أخرى، فإن تتابعه في ذلك وحصول تراكمه يوما بعد يوم يجعل قوته تتجمع في النهاية ليسري أثرها -ولو في حدود- إلى قيم العقيدة والثقافة والتشكيك في مفاهيمها، لاسيما إذا غابت في ذلك الحصانة التي تستحضرها القيم الأصيلة.

لهذا كان هذا الصدام خطيراً - مهما كانت جهته ودرجة التحديات التي يفرضها، ومهما كان مستوى البراءة أو القصد العدواني الذي يحمله - إن لم يحصل الوعي والتعبئة لمواجهته. لأنه في كل مرة يحمل تهديداً بالتغيير والمسخ.

وأكبر تهديد في ذلك هو خلق هوية غريبة ذات مفاهيم وقيم أخرى هجينة يختلط فيها المغربي والغربي بصورة عشوائية، وتغيب فيها مقومات الشخصية المغربية الأصيلة كما يجب أن تكون، وكما اعتادت أن تكون محصنة بقيمها الأصيلة الصحيحة التي تقف في وجه كل التحديات وتفرض وجودها.

ومن المعلوم أن الصدام الحضاري عادة - كيف ما كان نوعه ودرجته - إنما يحمل معه قوة التأثير والرغبة في التحول وتجاوز القيم ولو في تعديل مفاهيمها. وقد يرتفع هذا التأثير إلى مستوى السيطرة والابتلاع، وذلك باحتواء تلك المقومات الهشة التي تفتقد الأصالة، وتذويب الشخصية القائمة بها، فتتفسخ بذلك معالم الهوية ويختفي حضورها.

إن حدوث هذه التحديات هو أمر طبيعي في حياة الأمم، مادامت عوامل الاتصال بينها قائمة. غير أن أثر هذه التحديات يختلف حسب ظروف الاتصال، وحسب الاستجابة أو الرفض لحصانة أو ضعف الجهة المستهدفة، وحسب ما تحمله هذه التحديات من قوة التأثير أو عدمه في ذلك.

ومن المسلم به أن أي أمة مهما تيسر لها من ظروف الغنى والاستقرار، لا يمكنها أن تصمد في وجه التحديات التي تستهدفها ما لم يقم لها كيان في نفس أبنائها تتركز عليه قيمها وتقوم به هويتها، فيحفظ أصالتها ويثبت وجودها، لذلك يشْغل أبناءها وجدانًا وفكراً، ويغمرهم حبًّا وعشقًا. ولذلك كان استمرار حياة الأمة مرتبطا بمستوى عزائم أبنائها. وعلى قدر أهل العزم تأتي العزائم.

المغرب في تحدياته التاريخية:

وقد عرف المغرب أصنافا من هذه التحديات في مختلف مراحله التاريخية الإسلامية، فكان دائم المواجهة للحفاظ على شخصية ومقومات هويته، مستهدفًا في أرضه وعقيدته وثقافته ووجوده الإنساني، وذلك:

أ- إما بما تحمله التحديات الخارجية بما يتهدده في أرضه وعقيدته من الامتداد الصليبي وما يتحرك في داخله من حقد على الاسلام وأرضه وأهله. فقد فرض وضع المغرب الجغرافي أن يكون مستهدفاً للمد النصراني الذي يأتيه من جهة الشمال، يحمل من التهديد ما يصل به إلى حُلم الإبادة ومحو الوجود الإسلامي، فكان المغرب في ذلك دائم التعبئة للدفاع عن كيانه متأهبًا للمواجهة التي تصل في كثير من الأحيان إلى مستوى خوض المعارك الكبرى المدمرة، لاسيما حين أصبح في عهدة المغرب وأهله مدافعة المدّ النصراني في الأندلس. وقد استمر هذا التهديد حتى بعد غياب الأندلس المسلمة وإلى اليوم، واستمرت التعبئة للمواجهة عند المغرب قائمة، تمثلت مظاهرها في المعارك الكبرى التي أرغم المغرب على الدخول فيها بدءً من معركة وادي المخازن فمعارك تحرير الثغور المغربية المحتلة على عهدي المولى إسماعيل وسيدي محمد بن عبد الله، فمعركتي إيسلي وتطوان، فمعارك التحرير ضد المستعمر في عهد محمد الخامس رضي الله عنه. وأخيرا في معركة استرجاع الصحراء المغربية واستكمال الوحدة الترابية على عهد الحسن الثاني أمد الله في عمره.

ب- وإما بما تحمله التحديات الداخلية من نكران ذات الجماعة والخروج على مألوف الاعتقاد. ولنا في ذلك عشرات الأمثلة التي يقدمها لنا تاريخ المغرب وتراثه الثقافي، على هذه المواجهات والوقوف في وجه الضلال كيف ما كان نوعه وشكله. وذلك منذ مقاومة مغرب الأدارسة للخارجية البرغواطية، مروراً بفتنة الطائفة الأندلسية على عهد السعديين[2]، وإخمادا لضلال فرقة العكاكزة الخارجة عن الحق على عهد المولى إسماعيل[3].

ولئن كان تهديد هذه التحديات في مستواه الداخلي قد وجد من العلماء وأولياء الأمر بمساندة كافة المغاربة، من تصدي إلى مجابهته بالقوة وإرجاعه إلى الحق بالمدافعة والغلبة فإن في تراث المغرب عَدَى ذلك مئات الأمثلة التي كان للعلماء وللجماعة حضور في المجابهة لها باللسان والقلم. ولم يخل جيل من أجيال تاريخ المغرب أن يشهد حضُوراً لعالم أو أكثر يتصدى للخارجين على الجماعة، وللمبتدعة على اختلاف مستوياتهم، ممن يحرفون الكلم عن مواضعها. فيعبثون بالقيم ومفاهيمها، وبالتصورات الحقيقية لقضايا الإسلام والعقيدة.

ويكفي أن نذكر بمواقف بعض العلماء والمصلحين في هذا السياق، مثل ابن الحاج العبدري وما كتبه في كتاب المدخل[4]. ومثل الحسن اليوسي وما جابه به عصره من انتقاد، فسجل في كتابه المحاضرات صورة عصره وقد سيطر عليه أدعياء التصوف، البطالون منهم والمنحرفون، ممن ركبهم هوس التصدر للمشيخة وادعاء الكرامات المزيفة، وبناء الزوايا وجمع الأتباع وتخويفهم، وذلك لاستغلال الناس وأكل أموالهم بالباطل، مما جعله يرى في عصره لكثرة فساده، علامة آخر الزمن واقتراب الساعة[5]. ومثل الملكين الصالحين سيدي محمد بن عبد الله وولده المولى سليمان، وقد عملا على خلق حركة إصلاحية أخمدت فتن الضالين والمنحرفين[6]، ومثل ما قامت به الجماعة السلفية، الأولى، والجديدة[7]، من جهاد وإصلاح وتصحيح للفكر، وذلك لأجل بناء المغرب الحديث.

إن استلهام هذه المواقف واستحضار نتائجها ونحن في خضم الصراع الفكري والحضاري وأمام ما يحمله هذا الصراع من تحديات لفكرنا وكياننا - ليرسخ فينا قيم الاعتقاد والوطنية، ويجدد لدينا الاقتناع بوجوب المجاهدة والمدافعة، والتعبئة لحفظ كيان المغرب وإفشال التهديدات الموجهة إليه، سواء كان مصدرها من داخل عالمه العربي والإسلامي، أو كان من جهة الغرب وما تحمله حضارته وثقافته وتوجهاته من تحديات.

ولئن كان حدوث هذه التحديات أمراً طبيعيًا في حياة المغرب قديمًا وحديثًا، نظراً لموقعه الجغرافي، ونظراً لرسالته ومهمته في تمثيل الإسلام والعروبة والدفاع عنهما في هذا الجناح من العالم العربي والإسلامي، فإن ما يتمثل في هذه التحديات اليوم من تهديد لمقومات الشخصية المغربية في عقيدتها ولغتها وثقافتها وتاريخها وحاضرها ومستقبلها، ومن معاكسة للقيم والمفاهيم التي ترتكز عليها الهوية المغربية، قد جعل الأمر يدعو وباستعجال إلى البحث عن وسيلة للتخفيف من حدة ما تحمله هذه التحديات الآنية من تهديد، وإلى اتخاذ ما يجب اتخاذه من أساليب المواجهة والتعبئة لذلك، والتصدي لإيقاف أثر هذا التهديد أو التقليل منه.

المغرب وخطورة التحديات المعاصرة:

إن خطورة هذه التحديات اليوم في عالمنا المغربي الخاص وفي عالمنا العربي والإسلامي العام تأتي من عدة أشياء، لاشك أن إعادة النظر فيها سيجعلنا نضع أيدينا على مجموعة من عناصر في مواجهتنا لهذه التحديات، منها:

1) في الحوار غير المتكافئ بين واجهة المغرب وبقية الواجهات الحضارية التي تتواصل معه.

2) غياب الحصانة الفكرية التي تحول دون التبعية العشوائية والذوبان في الآخر.

3) فتور الوعي بالهوية الوطنية والإحساس بمقوماتها.

4) غياب المعرفة بالثقافة التراثية وعدم الاحتفال بما هو مثير في تاريخنا وفكرنا.

5) عدم الاستفادة من تجربة هذا الموروث الثقافي والاعتبار بمواقفه.

6) ضحالة التكوين الثقافي في العلوم الإنسانية عامة وتهميش دورها واعتبارها ثقافة غير مجدية.

7) غياب التخطيط المستقبلي الذي تتحدد فيه المسارات وتتحقق عنده الاختيارات.

إن هذه الأشياء رغم تباينها وتعدّدها تكاد تختصر المشكلة في وجه واحد تقريبًا وهو أننا لا نقوى على المواجهة، وعلى الاستفادة من هذه المواجهة، لأننا فقراء في الثقافة التي تُعرِّف بنا فتعمق فينا الوعي بالهوية المغربية، وتعطينا في ذلك من المعرفة بخصوصيتنا، ومقوماتنا، ما يجعلنا أقوياء في هذه المواجهة، متمتعين بالحصانة التي تحول دون ابتلائنا ومتوفرين على الثقافة التي نختار بها الأشياء في هذه التحديات، والأشياء التي نحاور بها هذه الأشياء.

ومعنى هذا أننا من جهة أولى في حاجة إلى اعتبار الثقافة التراثية والاستفادة من تجربة المواقف فيها - كطرف في حوار هذه التحديات لتجاوز مواطن التهديد فيها.

ومعنى هذا أيضاً أننا – من جهة ثانية – لا نرى المشكلة إلا في غياب الحوار المتكافئ بيننا وبين الجهات التي تصدر منها هذه التحديات، لهذا كان الهدف هو مد جسور التواصل وإيجاد أسلوب للوفاق معها، ليتحول التهديد في ذلك إلى نفع واستفادة.

ولذلك كان التأثر بما تحمله هذه التحديات من مفاهيم حضارية وأساليب فكرية لا يعتبر خطيراً علينا إلا فيما تحمله هذه التحديات من تهديد لهويتنا أو من تحفز للإجهاز على مقوماتنا الحضارية والفكرية.

وما عدا هذا فإن ما تحمله من حداثة المعرفة وتدفقها، ومن تحديات العلم وتقدمه، ومن سباق التحضر وخدمته للإنسان لا غنى عنه في مسيرتنا الحضارية، إذ سرعان ما تكون الاستجابة قائمة لمد حوار التواصل معه، وخلق عناصر الضعف للاستفادة منه.

وهكذا حينما نضع أيدينا على عناصر الضعف في موقفنا تجاه التحديات الآنية وما تحمله من تهديد لكياننا ومقوماتنا، إنما نريد من ذلك أن نجمع أطراف المعادلة الغائبة عنا لنتعرف عليها ونختبر قوتها قصد الوصول إلى المقابل المجهول فيها، فمحاولة تشخيص عناصر الضعف هاته هي بالأساس توجيه لاكتشاف حقيقتنا الذاتية لمواقفنا وأساليبنا. وهي بهذا في بداية الطريق للبحث عن أساليب الحوار وإيجاد الصيغة المختارة في ذلك.

إنه في إطار العمل على إزاحة خطر هذه التحديات سيكون علينا أن نعيد النظر في تركيبتنا الثقافية واعتماد الموروث الثقافي في ذلك – سواء في معرفيته أو في مواقفه – لأجل التربية والتكوين وبناء الشخصية القومية.

فالثقافة التراثية هي التي يمكن أن توفر لنا الحصانة الفكرية أثناء لحظة المدافعة ومجابهة هذه التحديات، وهي التي تعطينا الوعي العميق بهويتنا

الوطنية وبمقوماتها. «..وهذا هو العمل المطلوب في المرحلة الراهنة، الذي يعلو فوق كل الأعمال، لأنه ينصرف إلى تأصيل الذاتية الثقافية والحضارية للأمة الإسلامية وتأمين الأجيال الحاضرة والقادمة ضد المؤثرات السلبية السالبة للقيم التي تكسب صاحبها القوة والقدرة والمنعة، و التي تهزم في نفس الوقت دواعي اليأس وتطرد أسباب الهزيمة»[8].

وللمساهمة في معالجة نقط الضعف التي أثرناها وتجاوز خطورة ما تأتي به هذه التحديات نقترح إنجاز ورقة يكون العمل فيها الدعوة إلى تعميق الوعي بالشخصية المغربية باعتبارها البداية والنهاية في مجابهة هذه التحديات. ويقوم الإجراء في هذه الورقة على الاستفادة من تجربة الموروث الثقافي في التعريف به وتركيز القيم بواسطته وتهييء ظروف الاستفادة منه وتنويع الطرق في ذلك ليكتمل الحضور الفعلي للإنسان المغربي في وجه هذه التحديات إما في مجابهة مباشرة لتهديدها، وإما لتلطيف دواعيها وتحويلها لجهة خدمة المغرب عن طريق الحوار المتكافئ معها.

محتوى الورقة المقترحة:

وهي تحمل الدعوة إلى إعادة تكوين الإنسان المغربي عن طريق تنمية مدارك عقله وتربيته تربية يكون للإسلام والعروبة بلغتهما وعلومهما وتاريخهما وقيمهما حضور كبير في صنع ثقافته ويكون للمغرب بأرضه وتاريخه ومواقفه وإنجازاته الثقافية والفكرية شغل كبير في بلورة هذا التكوين. فتقوم بذلك شخصيته القومية، وذلك بقصد مواجهة خطورة التحديات المختلفة وتجاوزها أو انتقاء ما تحصل الاستفادة منها.

وغاية هذه الدعوة هو أن تصل بالإنسان المغربي إلى مرحلة يكتمل فيها عنده الوعي بشخصيته وبالقيم التي ترتكز عليها، فيتساكن عنده في بناء

تجربته الحضارية ما تقوم به شخصيته من قيم واعتبارات، وما تدعو إليه متطلبات التحديث. ومعنى هذا أننا باستكمال الوعي القومي عند هذا الإنسان نكون قد هيأنا له الأسباب ليبدأ في عملية التغيير، فتتولد عنده بذلك عقلية جديدة يصدر منها في رؤيته للأشياء وتصوره للحضارة والفكر، ويصوغ بها أنظمته وأساليبه في الثقافة والنظم والتربية والسلوك.

إن إعادة التكوين هذه تستدعي إعادة النظر في التركيبة الثقافية برمتها، والتي تشغلنا في تفكيرنا ومحيطنا العلمي والتعليمي، وذلك باعتماد الثقافة التراثية عنصراً أساسيًا فيها، فيتم التعريفُ بها ومعرفةُ موادها، وبدرسها، وإحياءُ ما يحتاج إلى الإحياء منها، وتوسعةُ الاهتمام بكل ذلك، مع الاستفادة من تجربة المواقف فيها، واعتبارُها في وضع برامج التعليم والتكوين والتخطيط المستقبلي لصنع أنموذج الإنسان المغربي.

فبها يمكن أن نهيء العقلية المميزة التي تستطيع أن تختار بين الأشياء، وتستطيع أن تحاور ما تحمله تلك التحديات من تهديد، سواء كان مصدرها من داخل عالمه العربي والإسلامي أو كان وافداً من خارج هذا العالم، وعليها يمكن أن نعتمد في وضع التخطيط المستقبلي في التربية والتكوين، وتهييئ الإنسان الذي تتحقق عنده الحصانة والمناعة من كل تهديد يحمله صراع الحضارات والأفكار.

وإذا كان تشغيل التراث الثقافي والاستفادة منه أمراً لا جدال فيه لتنمية الإنسان المغربي وتشكيل شخصيته وتعميق الوعي بمقوماتها، فإن اختلاف طرائق هذا التشغيل وكيفيته وما يثيره ذلك من فكرة الصراع بين القديم والحديث والأصالة والحداثة، وسيطرة هذا على ذلك قد أثار عند الدارسين والمحللين العديد من المواقف والاختيارات، وقد أكثر الناس فيه القول والكتابة.

والواقع أن الأخذ بالتراث في هذا الطريق لا يعني استحضار هذا التراث بظروفه وشروطه الزمنية، فذلك أمر لا نناقش فيه، وإنما نريد أن نأخذ التراث الثقافي في مستويين:

المستوى الأول: الاستفادة من التراث الثقافي باعتباره قواعد عقدية، ومجموعة علوم ومعارف، ولغة برصيدها وآثارها وكتاباتها الإبداعية والعلمية، و تاريخ وقائع وأحداث، وقضايا ومواقف وتصورات، لا يؤخذ منها إلا ما التأم مع واقعنا اليوم، وانسجم مع متطلبات حياتنا المتجددة.

المستوى الثاني: الاستفادة من التراث الثقافي في تجربة المواقف دون اعتبار للوقائع والأحداث، ودون الأخذ بالظروف الموضوعية التي أنتجت هذه التجربة. فحسبنا في هذا أن يتنبه وَعْيُنَا لعرض موقف أو واقعة، وحسبنا أيضا أن نأخذ العبرة من تجربة أو ذكرى.

وتبعا لهذا نثير بعض مظاهر تشغيل التراث الثقافي والاستفادة منه، على أن نورد -على سبيل الاستدلال والاستشهاد- بعض مظاهر هذه الاستفادة من تجربة التراث الثقافي في المغرب.

المظهر الأول: الاستفادة من تجربة الموروث الثقافي:

ونعني بها الاستفادة من الموروث الثقافي واستحضار تجربته في مواجهة التحديات المختلفة.

وهي استفادة تأتي عن طريق اختيار العناصر التراثية التي تستجيب لخدمتنا أو تثير فينا ما نقوى به على مواجهة الهواجس التي تشغلنا فنقيم بها وبتجربتها عناصر الحوار الذي يحفظ لنا حضورنا وتتثبت به أقدامنا.

ففي التراث مواد أولية يجب التعريف بها ومدارستها في ضوء الهاجس الآني وفي ضوء التحديات التي تستهدف هويتنا الحضارية كمغاربة متمسكين بالإسلام والعروبة.

وفي هذا التراث من التجارب الحية ما لو استعرضنا أحداثها ووقائعها لأغنتنا بالإفادة، ولأقنعتنا باتخاذ المواقف قياسا على مواقفها رغم اختلاف الظروف والبيئة وطبيعة الأحداث. ففي وقائع التراث الثقافي في المغرب مجموعة من التجارب كان الحضور المغربي فيها قائما على خدمة الشخصية الإسلامية والعربية محافظا بها على هويته الحضارية في قيم العقيدة واللغة والمعارف المرتبطة بخدمتهما، متجاوزا في ذلك تحديات البيئة المحلية وما تبديه من إغراءات في تداول اللهجة المحلية في الخطاب الثقافي على اعتبار أنها لغة التخاطب في هذا الوسط البيئي.

فيحتفظ لنا التاريخ في المغرب بالعديد من المظاهر التي كان الخيار فيها لجهة الوحدة في الثقافة واللغة وخدمة الإسلام، رغم أن المعنيين بالأمر فيها كانوا في وسط بيئي يحمل سمات ثقافية واجتماعية محلية، وذلك لأن هويتهم لم تكن منفصلة عن مسألة الدفاع عن المقومات الكبرى ومكوناتها في الدين واللغة والثقافة والتاريخ.

فقد عرفت البادية المغربية وبالأخص مع القرن الحادي عشر للهجرة وما بعده نشاطا بارزا في الممارسة الثقافية وخدمة اللغة العربية وعلوم الإسلام، وقد برزت في ذلك بعض المراكز التالية:

أولا: زاوية العياشيين [9] ومحلها زاوية سيدي حمزة اليوم بسفح جبل العياشي، وقد عرفت في العلم والثقافة حضورا متميزا كان له أثر كبير شمل عصره كعلامة مميزة فيه، وامتد إلى ما بعده بكثير.

ويرجع ظهور الزاوية العياشية إلى ما يقارب منتصف القرن الحادي عشر للهجرة. وذلك على يد محمد بن أبي بكر العياشي[10] (ت. 1067)، ومنذ البداية جعل من المسجد حلقة للعلم وإقامة الدرس، يتناوب على الإقراء به هو وبعض أقربائه من العلماء، فيفد عليهم طلبة النواحي من الراغبين في العلم ليجدوا عندهم الرعاية العلمية والإقامة المتيسرة بما يمدونهم به من طعام وإنفاق وسكن، وليكونوا مع أبناء الزاوية النشاط العلمي والأدبي العربيين بها خلال القرن الحادي عشر للهجرة.

وما يكاد يطل القرن الثاني عشر للهجرة حتى كانت الزاوية العياشية قد أصبحت مركز إشعاع علمي وأدبي يفوق في حجم عطائه العلمي كمركز في البادية بعض مراكز الحاضرة آنذاك. فتتكون من أبنائه طائفة مهمة من المشتغلين بالعلم والأدب درسا وتأليفا، ويكون لهم وجود بارز بما أنتجوه وألفوه في مختلف المجالات العلمية والأدبية.

وقد كانت علاقة شيوخها بالوافدين عليه من الطلبة والأساتذة علمية صرفة، يجمعهم الدرس ويقرب بينهم العلم، ولم يكونوا شيوخ تصوف أو أصحاب طريقة ينفردون بها. قد أدى هذا إلى أن يكون أكثر الوافدين على هذه الزاوية ممن تحركهم دوافع العلم أخذا وعطاء، وليس بقصد الزيارة والتبرك كعادة الزوايا الأخرى.

ومن بين هؤلاء الوافدين مجموعة من شيوخ العصر وعلمائه ممن ساهموا – وبمشاركة العلماء من أبناء الزاوية – في خلق جو من الحركة العلمية انتفع بها مغرب القرن الحادي عشر والثاني عشر للهجرة.

وقد أدى هذا أيضا إلى أن ترتبط الزاوية العياشية أكثر بالنواحي المحيطة بها من قبائل الأطلس وبادية تافيلالت، ويسري تأثيرها العلمي والروحي فيها، وذلك بواسطة أبناء هذه النواحي من الطلبة الذي كان لهم وفود على الزاوية وحضور حلقات العلم بها.

وانطلاقا من هذا فإننا نجد أثر هذه الزاوية العلمي والتعليمي يتمثل في المظاهر التالية:

1- في إقامة الدرس العلمي:

وهو درس شمل مختلف العلوم الإسلامية والعربية مما كان يجري به الدرس في بقية حلقات العلم بالمغرب وغيره. ويتم التركيز في هذه البيئة البربرية على اللغة العربية بنشرها وخدمة علومها، وذلك على اعتبار أنها لغة الثقافة ولغة الدين.

وتكثر الأسماء العلمية التي اشتهرت بحلقاتها التعليمية وإدارة مجالس الدرس بهذه الزاوية مثل الشيخ أبي سالم العياشي[11] (ت. 1090) وولده الشيخ حمزة[12] (ت. 1130) وبعض أبناء عمومته مثل محمد بن محمد بن عبد الجبار العياشي[13] (ت. 1090) ومحمد بن يوسف العياشي[14] (ت.1111) ومحد بن عبد الرحمن العياشي[15] (ت.1100) وغيرهم كثير من أبناء الزاوية وغيرهم من العلماء الوافدين أو المستقرين بهذه الزاوية.

2- في تشييد المكتبة وجمع موادها[16]:

وقد عمد شيوخ هذه الزاوية إلى إقامة مكتبة تلبي حاجات الراغبين في العلم، فجلبوا لها العديد من الكتب بدءا مما كان لديهم في مكاتبهم الخاصة واقتنوا الكثير منها بالشراء والاستنساخ فكثرت بذلك مواد هذه المكتبة.

وقد كان وجود المكتبة بهذا الشكل عاملا أثر على واجهة الحركة الثقافية بالمنطقة فوفر للراغبين من الطلبة احتياجاتهم من الكتاب وهيأ عن طريق الإعارة جانب الاستفادة من المكتبة للطلبة والشيوخ على السواء، وقد تجاوز عامل وجود المكتبة مجرد تيسير المراجع للدرس والقراءة، ليصبح مظهرا كبيرا في إقرار الثقافة العربية، لغة ومعارف، وتيسير الاتصال بها والتعامل معها وخدمتها والحفاظ عليها. وليصبح من جهة ثانية حافزا لعملية الكتابة

والتـأليف عند أبناء الزاوية من الطلبة والشـيوخ ليكون عـامـلا على اسـتـمـرارية وجود الرصيد التراثي بهذه المنطقة والحفاظ عليه.

ومـا تزال هذه المكتـبـة إلى الآن تؤدي رسـالتـهـا العلمـيـة والحـضـارية فـيقـصدها الدارسون والبـاحثـون من كل جـهات الدنيا للاسـتـفـادة من مـوادها والاطلاع على محفوظاتها.

3- ممارسة التأليف والكتابة الأدبية:

وتأتي عملية التأليف كعملية كبرى تتوج عملية الدرس ونشر العلم وتجمع نتائج ما عرفته تلك الممارسة الثقافية على اختلاف مظاهرها من درس وقراءة وتحصيل ورحلة وغير ذلك.

وقـد نشط أبناء الزاوية العـيـاشـيـة خـاصـة على امـتـداد أجـيـالهم خـلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر للهجرة، فكتبوا وألفوا وأنتجوا عددا غير قليل من كتب العلم ورسائله، ليتخذوا ذلك شاهدا على ما قدمته هذه المنطقة من خدمة للاسلام وعلومه وللعروبة ولغتها العربية.

وهكذا ترك أبناء الزاوية خـاصـة مـا يزيد على مـائة كـتـاب ورسـالة تتـوزع مـختلف العلوم والفنون التي تنتـمي إلى الثـقـافـة الإسـلامـيـة. ونسـتطيـع أن نميـز بينها أعمالا في تفسير القرآن، والحديث النبوي واللغة والآداب والعقائد والفقه وغـيـرهـا من العلوم، وهي بذلك تقـدم مـسـاهمـتـهـا في خـدمـة التـراث العـربي والإسلامي، زيادة على ما تخرج به على مـألوف لغة التخاطب ببيئتها المحلية، بنشر الثقافة الإسلامية والعربية بها وخدمتها اعترافا منها بخدمة المقومات الأساسية التي تقوم عليها شخصيتها.

ثانيا: زاوية الشرقاويين بأبي الجعد[17]:

وهي من جهتها يبدأ ظهورها مع القرن الحادي عشر للهجرة، غير أنها برزت في أول أمرها كزاوية صوفية قبل أن يتم ظهورها العلمي مع أواخر القرن الحادي عشر وأوائل الثاني عشر. فتبرز كمركز إشعاع ثقافي ينشر العلم ويركز الإسلام ويخدم اللغة العربية في هذه المنطقة. ويعتبر القرن الثاني عشر على امتداده العهد الزاهر في نشاط هذه الزاوية، إذ امتلأت مجالسها بالقراءة والعلم على يد الشيخين محمد الصالح[18] (ت 1139) وولده محمد المعطي[19] (ت 1180)، فأصبحت مقصد الكثير من العلماء الذين وفدوا إليها لإقامة مجالس العلم بها استدعاء أو ترغيبا من شيوخها، ولذلك تحولت الزاوية الشرقاوية إلى مدرسة علمية يؤمها الطلبة من مختلف الجهات المحيطة بها.

ومع عملية التدريس التي مارسها كل من الشيخ محمد الصالح وولده محمد المعطي والعديد من العلماء الوافدين على الزاوية كعبد القادر بن شقرون المكناسي[20] (ت 1143) ومحمد الصغير الافراني[21] (ت بعد 1155) وغيرهما من الملازمين لشيوخها والذين مارسوا التعليم والتأليف مثل الشيخ ابن فتوح التازي، وعبد الحق الشرقي والحسن الهداجي وعبد الكريم العيدوني وغيرهم - كان للزاوية حضور روحي يستقطب به أشياخ الزاوية المناطق المحيطة بها.

وقد خلفت الزاوية الشرقاوية في خدمة الإسلام والعربية وعلومهما عددا غير قليل من المؤلفات والكتابات المختلفة تميزت في أكثرها:

1- بخدمة الأدب االعربي وإنتاج مواده بالفصحى والعامية، إذ كان كل من الشيخ الصالح وولده المعطي شاعرين أنتجا عددا كبيرا من الشعر. وأنتج كذلك العديد من العلماء الوافدين على الزاوية أشعارا كثيرة في الزاوية وأشياخها والمناسبات التي كانت تقام بها، إذ كان عدد من هؤلاء الوافدين فحولا في قول الشعر، من أمثال ابن زاكور الفاسي[22] (ت 1120) وأبي العباس

التستاوتي [23] (ت 1127) وأخيه العياشي التستاوتي[24] (ت 1134) وعبد القادر بن شقرون المكناسي (ت 1143) ،محمد العربي الاسحاقي أمشطار[25] (ت بعد 1180) وغيرهم. وهم في هذا يقدمون أدبا عربيا كان علامة مميزة في تاريخ الأدب العربي في المغرب.

2 - وبخدمة السيرة النبوية والكتابة فيها بذكر شمائل الرسول صلى الله عليه وسلم وخصوصيته وحقوقه، واستبطان المواقف التي تميزت بها شخصيته بالوقوف عند بعض المعجزات كمعجزة الإسراء والمعراج، وبالوقوف عند بعض المظاهر والمقامات بذكر المحبة والعبودية وغيرها.

كل هذا يتم في كتاب «ذخيرة الغني والمحتاج في صاحب اللواء والتاج» لمحمد المعطي الشرقي [26]، إذ يعتبر أضخم ثروة في ميدانها في تاريخ التراث العربي والإسلامي وقد كتب بأسلوب أدبي رائع أطال فيه النفس والعرض، وجمع بين الوصف والتوسل وإيراد النصوص الشعرية، وأرخى المؤلف فيه العنان لتتفجر ألسنة القول بما يفيض به القلب ويطفح به الحب والاخلاص.

وكتاب «ذخيرة الغني والمحتاج» وحده يزيد على ستين[27] مجلدا، وقد كان وحده مصدر إشعاع ثقافي تجاوز زاوية الشرقاويين بأبي الجعد ليصل صداه إلى العديد من أنحاء المغرب والمشرق، فيطلع عليه العلماء حين ينقله تلامذة الشيخ المعطي معهم إلى المشرق وغيره من مدن المغرب العربي. ويكتب هؤلاء العلماء تقاريظهم في الاحتفاء بهذا الكتاب والتنويه به وبعمل صاحبه فيه، مما أصبح مجموع هذه التقاريظ يمثل كتابين، أحدهما «سفر التقاريظ المغربية»، والثاني «سفر التقاريظ المشرقية»[28].

ومع خدمة السيرة النبوية والتنويه بصاحبها صلى الله عليه وسلم وتمجيده والثناء عليه، كان لأعمال التأليف في التاريخ - وبخاصة في تاريخ

الزاوية الشرقاوية وذكر مناقب شيوخها- حضور بارز في مغرب القرن الثاني عشر لتشهد هذه الأعمال على ما قامت به هذه المنطقة من خدمة للإسلام والعربية ونشر للثقافة المرتبطة بهما.

وإذا كانت حصيلة هاتين الزاويتين ومعهما العديد من الزوايا الأخرى التي عرفتها فترة الأشراف العلويين في البادية المغربية قد تبنت خدمة العربية وعلومها، ونشرها في بيئات ذات خصوصية في لهجة التخاطب اليومي، وفي ثقافتها المحلية، فإن ذلك يعكس مدى التعلق بالقيم الكبرى عند المغاربة وخدمتها والتمسك بها وعدم تجاوزها، ولو كان ذلك في مجتمع تسيطر عليه بعض الخصوصيات اللغوية والثقافية.

ومن الغريب أن نجد الأمر يجري على عكس ذلك في العديد من المحاولات التي شهدها المغرب الحديث.

فقد انفضح التسلط الغربي حينما أراد في هجمته على مجتمعات العالم الإسلامي أن يفصل هذه المجتمعات عن وحدتها الإسلامية[29] باختلاق الدعوة إلى اللهجات الجهوية باعتبارها قيما ثقافية تقوم معها شخصية هذه الجهة، واستتبعها الأمر في ذلك، في الدعوة إلى إثارة العصبية العرقية والانتماء الإقليمي مع ما يتبع ذلك من إحياء ما يسمى بالثقافة والتراث الإقليمي الخاص، ساعيا في ذلك إلى الإجهاز على مقومات الوحدة والترابط.

وإذا كان الاستعمار وقد خطط لهذا في مواقفه من أجل فرض سيطرته واستحكام قبضته، كما فعل عند اختلاقه لفتنة الظهير البربري في المغرب مثلا فإن ما يجب الحذر منه اليوم هو انبعاث هذه الدعوات من جديد، ووجود أصوات ترتفع بمناصرتها والاعتماد عليها، بل إن الأسف يكبر في ذلك حينما تنبعث هذه الدعوات لتجد صداها عند بعض رجال التدريس في الجامعة المغربية وعند بعض الجمعيات والهيآت الإقليمية التي تنطلق من انتمائها الإقليمي غير منتبهة إلى خطورة هذا التحدي عاجلا وآجلا، وغير مقدرة ما

يمكن أن ينتج عن ذلك من شرخ في التركيبة الاجتماعية والثقافية في المغرب، مع ما يمكن أن يتولد عن ذلك من عداوات إقليمية رخيصة ومن استهانة بالقيم الكبرى التي تقوم عليها الهوية المغربية.

المظهر الثاني: التراث الثقافي وشروط الحوار

من شروط حوار التواصل المفيد أن يكون هناك تكافؤ بين المتحاورين. والمقصود بالتكافؤ هنا هو وجود قدرة فكرية للتمييز بين الأشياء تكون في مستوى القدرات الفكرية التي أنتجت هذه الأشياء، مع وجود حرية في الاختيار بينها، ينتج عنها عند مقابلتها ومحاورتها موقفا بالرفض أو القبول.

ويتخذ هذا التكافؤ مظاهره في شكل الموازنة الثقافية بين ما يفد علينا وبين ما ينبغي أن نأخذ به في ذلك، سواء كان ذلك الوافد على صعيد المنهج أو المعرفة أو مظاهر الحضارة والسلوك، مما تصبح به تلك الثقافة الوافدة عملا يخضع للمعايير والموازين التي تقتصر على قبول ما هو إيجابي يمكن أن تستفيد منه الجهة المستقبلة. هذه الموازنة قد يصيبها الاختلال إن كان قسيمها الثاني ضعيفا أو كان المحاور فيها شبه غائب لايستطيع إثارة ردود الفعل نحوها أو مناقشة المواقف فيها أو مساءلة أي خطاب يتوجه منها، فيغيب بذلك المحاور في الجهة المستقبلة. وهو ما حدث في إطار رصد التحديات الآنية، حينما افتقدنا إلى مقابل يتساوى في الحضور الفكري والحضاري مع ما تحمله إلينا التيارات الفكرية الوافدة والوسائل الثقافية المختلفة الناجمة، فتسري بذلك آثارها دون رقابة أو مناقشة أو قدرة على الاختيار الإيجابي لها والمناسب منها لبيئتنا وثقافتنا.

إن حصول هذه الموازنة بما يتم فيها من التهييئ الثقافي المعتمد على مواد التراث ومعرفيته وتجربة مواقفه هو الذي يعطينا الحصانة أمام أي مد حضاري أو فكري إن كان فيه ما يسيء إلى هويتنا أو كانت أهدافه ترمي إلى قلب الموازين التي تقوم عليها قيمنا.

وإذا كانت عملية التهييء الثقافي - المعتمد على معرفية التراث والاستفادة من تجربة مواقفه - توفر لقيمنا الفكرية حصانة عند مواجهة المد الثقافي المعاكس لاتقاء خطره وتهديده، فإنها توفر أيضا جانب الرقابة للثقافة الوافدة والقدرة على الدخول معها في الحوار بهدف الاقناع بالعدول عن تصوراتها أو على الأقل بإدخال تعديل على المواقف فيها، أو بإيجاد صيغ للانسجام معها.

ولانستثني في ذلك حضور هذه المراقبة في أي مستوى من مستويات المد الثقافي ولو كان في مستوى الخطاب المرئي الموجه إلى الصغار منا، فلا شيء يمكن الأخذ به دون أن يكون له مقابل في مستواه الفكري يناقشه ويميز فيه الخبيث من الطيب.

إن تحقيق هذه الحصانة وما يتبعها من القدرة على المراقبة وتوظيفها بالطريقة الإيجابية لا يتم إلا مع خلق الإنسان المغربي القادر على المواجهة، والذي اكتمل عنده التكوين المعرفي بما فيه المعرفة التراثية، من جهة، واكتمل عنده الوعي بمقومات الشخصية المغربية التي تعمق اقتناعه بهويته من جهة ثانية. وبذلك يصبح ذا قدرة ذاتية على اتخاذ المواقف ومناقشة التحديات وتحقيق الاختيارات. يؤازره في ذلك تكوينه ووعيه، يأخذ الموقف فيختار ويحاسب، ويقبل ويرفض. «ان بناء الإنسان تربويا وعلميا وثقافيا هو الاستثمار المضمون... لأن التحدي الذي يواجه البشرية في ظل المتغيرات الحالية يقوم على أساس تربوي وثقافي وحضاري[30]...».

وهكذا كان الهدف في تشغيل الثقافة التراثية والاعتماد عليها في التربية والتكوين هو إيقاظ دواعي الوعي الفكري عند الإنسان المغربي وتنمية قدراته الذاتية استعدادا للمواجهة وتحفزا لمغالبة ما يفد عليه من تحديات أو ما ينجم في واقعه من عثرات الفكر وانحراف القيم وتحجر العقل.

ويحتفظ لنا التراث الثقافي في المغرب بالعديد من الوقائع والتجارب التي كان للذاتية المغربية حضور في محاورة الوافد فيها، ومراقبة ما يحمله هذا الوافد من تحديات.

فأذكّر هنا وعلى سبيل الاستدلال بمواقف بعض المصلحين وتجربتهم في محاورة خصوم الإسلام والعربية من الحاقدين والمستشرقين المنحرفين، وأمثل هنا بجهاد رجال السلفية ومجابهتهم لمختلف التحديات، سواء في تجربة السلفية الأولى في المشرق العربي مع جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وتلامذته، أو مع تجربة السلفية التوفيقية أو الجديدة كما بلورها في المغرب الأستاذ علال الفاسي رحمه الله[31].

وأحيل هنا على تجربتين اثنتين من صميم التراث الثقافي في المغرب، وقد وفدت التجربة الفكرية فيهما من المشرق العربي وبالضبط من بلاد الحجاز، وأعرض لهما على سبيل الاستدلال أيضا لأؤكد من جهة أولى حضور الذاتية المغربية في بعض مراحل تاريخ المغرب الفكري، ووقوف المغرب في ذلك موقف المقتنع بمؤهلاته العلمية والفكرية، فيحاور ويناقش ويخضع التجربتين الفكريتين الوافدتين للمراقبة والاختبار فينتقد ما يراه في حاجة إلى الانتقاد، ويرد في هذا الفكر ما كان غير مصيب في المواقف والاختيارات.

التجربة الفكرية الأولى [32]:

وتجري وقائعها على عهد المولى اسماعيل، فقد حمل معه الشيخ أبو سالم العياشي (ت 1090 هـ) حين عودته من المشرق بعض مؤلفات شيخه ابراهيم الكوراني الشهرزوري المدني[33] (ت 1101 هـ). وكان من بينها مؤلف يختص ببعض القضايا العقدية أسماه صاحبه «مسلك السداد إلى خلق أفعال العباد». وقد جرى فيه على غير المألوف عند أهل السنة في هذه القضية

الكلامية، وما كاد يقع هذا الكتاب بيد علماء المغرب حتى أبدوا استنكارهم لما فيه من آراء تناقض مذهب أهل السنة.

وملخص هذه المسألة أن الشيخ ابراهيم الكوراني حينما ألف كتابه مسلك السداد إلى خلق أفعال العباد[34]، تحدث عن بعض الأمور الشائكة في العقيدة، وأورد بعض المواقف الشنيعة في الموضوع، ولاسيما حينما ناقش موقف إمام الحرمين الجويني في الإرشاد. وقد انتصر الكوراني للموقف القائل بأن القدرة محدثة، تؤثر في أفعال العباد، وإن قيدها بأقدار قدرها الله تعالى[35].

والمثير في مواقف الكوراني، في نظر اليوسي أنه «قد انتحى لإحياء بدعة قد أُميتَتْ منذ زمان، وتصدى لإثبات شرك الأفعال، ثم لإثبات شرك الوسائط جملة، نعوذ بالله منه ومن هفوته. وهي نزغة لم يجد الشيطان لإبدائها أحسن من لسان هذا الرجل المنسوب إلى العلم والإمامة...»[36].

وقد كان الكوراني على صلة وثيقة بما تعرفه الحركة الثقافية في المغرب. فكان العلماء المغاربة الراحلون إلى المشرق يتصلون به، ويتبادلون معه الإفادة. وقد جلب مؤلفاته إلى المغرب الشيخان أبو سالم العياشي، ومحمد بن ناصر. وإذا كان الشيخ أبو سالم العياشي قد تلطف في الاعتذار عن شيخه الكوراني، بما صدر عنه من المقالة الشنيعة في خلق أفعال العباد[37]، فإن الشيخ محمد بن ناصر كان قد نبه إلى ذلك. وانتدب تلميذه الحسن اليوسي ليصحح ما أثارته مواقف هذا الرجل، ويرد عليه في مزاعمه واختياراته[38].

ويبرز الشيخ ابراهيم الكوراني كثيرا في الأعمال الفهرسية عند المغاربة. فيرد اسمه من بين المستفيدين من إجازة الشيخ عبد القادر الفاسي[39]، ويرد في لائحة شيوخه من المغاربة أيضا محمد بن سعيد المرغيثي، ومحمد بن محمد المرابط الدلائي، ومحمد بن محمد بن سودة الفاسي، وأبو سالم العياشي، وأحمد بن ناصر، وقد أخذا عنه أيضا، وغير هؤلاء من المغاربة[40].

ويرد ذكره بين شيوخ صاحب المنح البادية الخمسة عشر الذي انتقاهم لعلو رواياتهم، فعرف بهم في طالعة فهرسته المنح المذكورة[41].

وممن عرف به أيضا في فهرسته من المغاربة الشيخ أحمد بن الحاج[42].

وكان الكوراني على علاقة صداقة وتواصل بالشيخ عبد القادر الفاسي وأبنائه، فإذا كان قد استفاد من إجازة الشيخ عبد القادر، فإنه من جهته قد كتب بالإجازة سنة 1087 إلى الشيخين عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي، وأخيه امحمد بن عبد القادر، يجيزهما بتأليفه: «جناح النجاح بالعوالي الصحاح»، وبعث لهما نسخة من الكتاب المذكور هدية[43]. وقد تعرض الشيخ محمد بن أحمد المسناوي إلى ما حازه هذا الرجل من الثناء في فهارس المغاربة – وهو أهل له – ورأى أن ذلك لايناقض ما أثير حوله، وحول مواقفه، واختياراته من مناقشات وردود. «وأما ثناء صاحب الرحلة عليه – يعني أبا سالم العياشي – وثناء غيره عليه من الأئمة، ممن ألف الفهارس وغيرهم، فالمقام اقتضى ذلك، إذ ليس ذلك المقام مقام الرد، والبحث عن القدح، والتجريح، والتعديل، وبيان من تكلم أو اتهم، أو رمي بشيء من البدع، وتحقيق المسائل، وإنما هو عد الأشياخ، وذكر أسانيدهم، ومروياتهم، وأشياخهم، ومؤلفاتهم...[44]».

ولذلك ما كادت مؤلفات الكوراني تجري في المغرب فيتداولها بالقراءة العلماء وأهل هذا الشأن، حتى ارتفعت صيحات الاستنكار، لشنائع هذا االرجل وبدعه. «وقوي عليه الرد في ذلك، وأجمع مشايخ فاس على الرد عليه. إلا أن منهم من اقتصر على الرد، وبيان الحق فقط، ومنهم من شنع عليه...[45]».

ولذلك ألف الشيخ المهدي الفاسي (ت 1109) كتابه: النبذة اليسيرة واللمعة الخطيرة في مسألة خلق أفعال العباد الشهيرة[46]. «وقد أحاط بنقل كلام الأئمة

أهل السنة فيه، وأحسنَ في الرد على صاحب الترجمة – أي الكوراني – ونقل فيه إجماع الأمة على كفر من نسب الاختراع لغير الله. وخرج ما نقل عن إمام الحرمين في ذلك على أحسن وجه[47]». ولقد لقي كتاب المهدي الفاسي هذا استحسانا كبيرا من طرف معاصريه من العلماء، لما صادف فيه صاحبه من الصواب في الرد على مزاعم الكوراني المذكور وإفحامه. ولذلك عمد بعض العلماء إلى تقريظ عمل المهدي الفاسي، والتنويه به، ومناصرة مواقف صاحبه، لجريانه مع مواقف أهل السنة والجماعة، ولذلك كتب كل من الحسن اليوسي، ومحمد بن أحمد القسمطيني، تقريظين لكتاب النبذة اليسيرة، ينوهان به، وبصاحبه المهدي الفاسي[48]. وتصدى للكتابة على موقف الكوراني، والرد عليه، الشيخ محمد بن عبد القادر الفاسي[49]. «إلا أنه تلطف معه في العبارة... وذلك منه حرص على نفعه ورده إلى الحق بألطف إشارة وأبين عبارة، وإطفاء للبدع قبل شيوعها... مع أنه بين ما في ذلك من المنع والاستحالة، ولم يَلِنْ له... ولم يسامحه في شيء مما يستدعيه المرام، ويقتضيه المقام[50]». وكان محمد بن عبد القادر الفاسي قد ناقش من قبل كتاب «اللمعة السنية في تحقيق الإلقاء في الأمنية»، للكوراني المذكور. وهو في مسألة الغرانيق. فألف ردا عليه «تعرض فيها لكلامه مفصلا، حتى لم يترك عليها غبار، وجزم ببطلانها...[51]» ثم كتب الكوراني ردا على انتقادات محمد بن عبد القادر الفاسي في هذا الموضوع، سماه: نبراس الإيناس بأجوبة أهل فاس[52].

وكان ممن رد عليه أيضا الشيخ عبد الرحمن الفاسي، بكتاب سماه: الاستعداد لسلوك مسلك السداد، الوارد في مسألة خلق أفعال العباد[53]. فناقش مواقفه، وفنَّد مزاعمه. وقد اتصل الكوراني بهذه المؤلفات الانتقادية، فأثارته من جديد، ليكتب ردوده على بعض هؤلاء العلماء. ولذلك ألف كتابا في الرد على عبد الرحمن الفاسي، سماه: «إمداد ذوي الاستعداد، لسلوك مسلك السداد..»[54].

وقد كان اليوسي حسب رسالته إلى عبد السلام القادري، قد عزم على كتابة رد، يُفَنِّد فيه مزاعم الكوراني المذكور، فيذكر أنه كان قد رأى شيئا من تآليف ذلك الرجل في درعة، أوقفني عليها أستاذنا أبو عبد الله بن ناصر رحمه الله. واستنهضني للكلام عليها. فهممت ثم وهيت بي عوائق، واليوم إن شاء الله أشتغل بها. ونقرر ما هو الحق من الطريقة، ونتعرض له بكل ما احتج به على نحلته، جملة وتفصيلا...[55]».

التجربة الفكرية الثانية:

وتجري وقائعها على عهد المولى سليمان وتتعلق بما وصل إلى المغرب من دعوة الوهابيين[56] ورسالة زعيمها سعود ابن عبد العزيز، يرغب في الأخذ بها والدخول في سلكها. فتصدى بعض علماء المغرب لمناقشتها والرد على أصحابها بانتقاد مواقفهم في بعض القضايا العقدية. فكتب في الرد عليهم الشيخ الطيب ابن كيران[57] (ت 1230) أكثر من رسالة، كان بعضها بإيعاز من السلطان المولى سليمان.

وكتب االشيخ أحمد بن عبد السلام بناني[58] (ت 1234) تأليفا في الرد عليها وانتقاد اختيارات أصحابها، منتصرا في النهاية لمذهب الجماعة.

والمقصود بعرض هاتين التجربتين هو الاستدلال على مظاهر التكافؤ في الحوار ومناقشة ما تحمله تحديات الفكر الوافد، ولاسيما حين تصل هذه المناقشة إلى مرحلة توهين هذا الفكر ورفض مزاعم أصحابه كما حصل في التجربتين الفكريتين اللتين نقلنا وقائعهما، على أن ما يمكن الأخذ به في كل هذه التجارب التي قدمنا الاستدلال بها، هو الاستفادة التي نجنيها من تجربة التراث الثقافي حين الاطلاع عليه في شكل من أشكاله، وفي التعرف على مواده ووقائعه وأحداثه، فإن تكن هذه الإفادة قد حصلت في جهتها المعرفية والتاريخية باكتشافنا لمجموعة من الوقائع الخفية التي تحمل صراع الثقافة

الفكرية في تاريخنا، ومدى تجربة التواصل الثقافي الذي كانت تتجدد مواقعه بالرحلة إلى المشرق واستجلاب المؤلفات وأشكال الثقافات منه فإن عملية هذه التجارب قد أفادتنا - زيادة على ذلك - في جانبين اثنين:

الأول: في التأكيد على ضرورة التكافؤ في الحوار إن كان في هذه التحديات ما يسمح بالحوار، وفي مستوى التهييء الثقافي للوصول إلى هذا التكافؤ، وفي تعيين التركيبة الثقافية المؤهلة إلى ذلك والدور الكبير الذي تمثله الثقافة التراثية فيها.

الثاني: في الاستفادة من تجربة الموقف في هذه الوقائع التراثية، والذي يحمل في كل منها الإصرار على المجابهة، وهو موقف لا شك سيثير فينا محاكاة هذا الإصرار، واستحضار هذه التجربة، ونحن نتأهب لمواجهة التحديات الآنية.

وفي كل هذه الأشياء تتأكد أهمية الثقافة التراثية حينما تدخل في تشكيل عقلية الإنسان المغربي، وتنمية قدرات ذاته الفردية، التي يستطيع أن يتصرف بها في هذه للمواجهة دون أن يحكمه نمط معين أو يسبقه في ذلك مثل أعلى يحتذى به.

وفي هذا يتأكد التفوق الذي يمكن أن يحققه الإنسان المغربي حين يصبح التراث الثقافي الوطني أساسا في تركيبته الثقافية، لأنه يوقظ فيه الإحساس بمعالم شخصيته الوطنية، ويحرك مقوماتها لتنشئ منه ذاتية مغربية مستقلة قائمة بنفسها، لها القدرة على المناقشة والمجابهة والاختيار، تحرسها مناعتها وحصانة القيم فيها، ويوجهها نضج الشعور بالهوية الوطنية واكتمالها.

الهوامش

1) راجع في هذه القضية كتاب «العرب أمام تحديات التكنولوجيا»: 209.

2) راجع عن الطائفة الأندلسية: «الحركة الفكرية» للدكتور حجي 241/1.

3) راجع عن طائفة العكاكزة: «الحركة الفكرية» للدكتور حجي 237/1 – و«رسائل اليوسي» 271/1–و«نشر المثاني» 53/3.

4) (التيارات الفكرية في المغرب المريني) للأستاذ محمد المنوني: 18 (فصلة من مجلة الثقافة/ عدد 5.

5) راجع «عبقرية اليوسي» للدكتور الجراري 71 – و«حركة الأدب في المغرب على عهد المولى اسماعيل» 1048/4 (رسالة جامعية مرقونة).

6) راجع في ذلك «الملك المصلح سيدي محمد بن عبد الله» للأستاذ الحسن العبادي: 195 وما بعدها، وراجع ندوة (الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر): 184 مقال الأستاذ محمد المنصور.

7) راجع: في «النهضة والتراكم»: 124 مقال الأستاذ السعيد بنسعيد: الهوية الوطنية والوعي القومي العربي.

8) من افتتاحية مجلة (الإسلام اليوم): 13 للدكتور عثمان التويجري عدد 11.

9) راجع عن الزاوية العياشية: «حركة الأدب في المغرب على عهد المولى اسماعيل» 202/1 والمراجع المحال عليها في الهامش.

10) ترجمته في «حركة الأدب» 202/1 والمراجع المذكورة بالهامش.

11) تنظر ترجمته في «حركة الأدب» 205/1 والمراجع المذكورة بالهامش.

12) ترجمته في: «الاحياء والانتعاش»: 91 أ (مخطوط) – و«نشر المثاني» 237/3 – وحركة الأدب في المغرب 209/1 والمراجع المذكورة.

13) ترجمته في: «الحركة الفكرية» لحجي 510/2 – و«حركة الأدب في المغرب» 205/1.

14) ترجمته في «المنح البادية» 69 (مخطوط) – «الاحياء والانتعاش» 150أ (مخطوط) – «نشر المثاني» 118/3.

15) ترجمته في «الاحياء والانتعاش» 154 ب (مخطوط) – حركة الأدب في المغرب 206/1.

16) راجع في ذلك: الأستاذ المنوني: مجلة تطوان عدد 8 – و«حركة الأدب في المغرب» 209/1.

17) راجع عن الزاوية الشرقاوية: كتاب «الزاوية الشرقاوية» لأحمد بوكاري/ مطبعة النجاح الجديدة/ 1406-1985 – وحركة الأدب في المغرب 192/1.

18) ترجمته في «الاعلام» للمراكشي – «الزاوية الشرقاوية» لبوكاري 103/1.

19) ترجمته في «نشر المثاني» 174/4 – «الحياة الأدبية» للأخضر 288.

20) ترجمته في «الأنيس المطرب» للعلمي 193 – «الاتحاف» لابن زيدان 320/5. –«حركة الأدب في المغرب» 197/1 والمراجع المذكورة بالهامش.

21) ترجمته في «الاعلام» للمراكشي 50/6 – «الحياة الأدبية» للأخضر 229 – «حركة الأدب في المغرب» 196/1 والمراجع المذكورة بالهامش.

22) ترجمته في «نشر المثاني» 210/3 – «فهارس علماء المغرب» 742/3 والمراجع المذكورة.

23) ترجمته في «نشر المثاني» 227/3 – «الاتحاف» لابن زيدان 329/1 – ورسالة الأستاذ أحمد الطريبق الجامعية: «أدب التستاوتي من خلال كتابه نزهة الناظر» / كلية الآداب الرباط/ موسم 85-1986.

24) ترجمته في «فهارس علماء المغرب» 745/3 والمراجع المذكورة.

25) لاتعرف له ترجمة مفصلة، ويرد ذكره في أشعاره في: «الفتح الوهبي» (مخطوط) – وكتاب «مفاتيح كنز الدرر المستخرج من فواتح السور» للجيلالي السباعي (مخطوط).

26) راجع عن كتاب «الذخيرة»: «الزاوية الشرقاوية» لبوكاري 260/1.

27) راجع عن المجلدات الموجودة بالخزانة العامة بالرباط: كتاب «الزاوية الشرقاوية» لأحمد بوكاري 271/1 – ولاتكاد تكون مكتبة عامة أو خاصة في المغرب دون أن يكون بها مجلد أو أكثر من كتاب «الذخيرة» اليوم.

28) ما تزال هذه التقاريظ مخطوطة في سفريها –راجع «المصادر العربية» للأستاذ المنوني 58/2 حيث يعين مظان وجودها في المكتبة العامة والحسنية.

29) راجع في: «النهضة والتراكم» 113 مقال الأستاذ السعيد بنسعيد –ومقال الأستاذ وقيدي: 68 ضمن ندوة المستقبل الثقافي للعالم الإسلامي.

30) افتتاحية مجلة: الإسلام اليوم: 13 للدكتور عثمان التويجري/ عدد 11.

31) راجع في ذلك عامة: كتاب «تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي» 223 للدكتور محمد جابر الانصاري – وراجع في: «النهضة والتراكم»: 126 مقال الأستاذ السعيد بنسعيد.

32) مواد هذه التجربة وصيغتها منقولة من أطروحتنا «حركة الأدب في المغرب على عهد المولى اسماعيل» 70/1 ومابعدها (رسالة جامعية مرقونة) كلية الآداب– تطوان.

33) ترجمته في: «رحلة العياشي» 398،320/1 – «الصفوة» 210 – فهرسة أحمد بلحاج 36 ب «المنح البادية»: 75 – «النشر» 5/3 – «سلك الدرر» 5/1 –« فهرس الفهارس» 166/1، 312، 493.

34) منه عدة نسخ مخطوطة، منها مخ خ الحمزاوية رقم 169 ضمن مجموع – ومخ خ ابن يوسف بمراكش رقم 382 ضمن مجموع.

35) راجع «النشر» 7/3.

36) رسائل اليوسي 617/2 – النشر 10/3.

37) راجع «النشر» 13/3.

38) «رسائل اليوسي» 617/2 – وراجع النشر 10/3.

39) راجع «الاجازة» لعبد القادر الفاسي: وقد ذكر في طالعتها أسماء من طلب منه الاجازة، ومنهم أبو سالم العياشي، والكوزاني المذكور، وغيرهما/ مخ خ ع: ح 101 ضمن مجموع– وراجع «فهرس الفهارس» 767/2.

40) راجع «فهرس الفهارس» 166/1.

41) «المنح البادية»: 75.

42) فهرسة أحمد بلحاج: 36 ب.

43) «فهرس الفهارس» 312/1 – ويذكر الكتاني أن لديه نسخة من الكتاب المذكور في مكتبته، وتوجد منه نسخة مخطوطة بخزانة ابن يوسف بمراكش رقم 382 ضمن مجموع.

44) «النشر» 13/3.

45) «النشر» 11/3.

46) منه مخ خ ع: ك 1234.

47) «النشر» 8/3.

48) راجع «النشر» 9/3، 10، 11 – و«رسائل اليوسي» 615/2.

49) منه مخطوطة بخزانة ابن يوسف بمراكش رقم 382 ثالث مجموع.

50) «النشر» 12/3.

51) النشر 12/3.

52) منه مخ خ الحمزاوية ضمن المجموع المذكور رقم 169، وفي المجموع أيضا رسالة الكوراني في مسألة الغرانيق/ ورد محمد بن عبد القادر الفاسي عليه، وتوجد ضمن مجموع مخ خ الحمزاوية 192.

53) منه مخ. خ. ابن يوسف بمراكش رقم 382 ضمن مجموع.

54) منه مخ .خ. ابن يوسف بمراكش رقم 382 خامس مجموع.

55) «رسائل اليوسي» 617/2 – والنشر 10/3.

56) راجع ندوة الإصلاح في القرن التاسع عشر: 175 مقال الأستاذ محمد المنصور الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية عند بداية القرن التاسع عشر.

57) تنظر ترجمته في: «الحياة الأدبية» للأخضر 345 والمراجع المذكورة. وقد طبعت رسالته الكبرى بمصر سنة 1327 بمطبعة التقدم/ على هامش كتاب «إظهار العقوق» لمحمد المشرفي.

58) تنظ ترجمة بناني عند الزركلي في «الاعلام» 150/1 – والمقصود هنا رسالته: «الفيوضات الوهبية في الرد على الطائفة الوهابية» وهي ماتزال مخطوطة بالخزانة الحسنية بالرباط.

دَوْر الحركة الوطنية
في ترسيخ الهُوية المغربية

أبو بكر القادري

الهُوية هي الذاتيةُ والخصوصيةُ، وهي جماعُ القيم والمثل والمبادىء التي تشكّل الأساس الراسخ للشخصية الفردية أو الجماعية. وهُوية الفرد هي عقيدتُه ولغتُه وثقافته وحضارتُه وتاريخه. وكذلك هويةُ المجتمع، فإنها الروح المعنوية والجوهر الأصيل للكيان الوطني.

ولئن كانت الهُوية -اصطلاحاً- حديثة عهد بالتداول والاستخدام، فإنها صارت اليوم مضموناً ذا دلالات عميقة، تشمل كل ما يجعل من الفرد والمجتمع شخصية معنوية قائمة الذات، وعلى قدر كبير من التميّز.

والجدير بالذكر في هذا السياق، أن مصطلح الهُوية لم يكن متداولاً في الحياة الفكرية والثقافية، في مطالع هذا القرن، فلم تكن الهوية من ألفاظ الثقافة والفكر، ولا من أدبيات العمل السياسي التي ترد على أقلام الكتاب وعلى ألسنة المتحدّثين. وكانت العبارة التي تدلّ على هذه المعاني جميعاً، هي الأصالة الوطنية، والشخصية الوطنية، بل إن مفهوم الحركة الوطنية نفسه كان ينطوي على هذه المعاني، ويعبّر عنها أقوى تعبير وأوفاه، وبأعمق الدلالة.

رأيت أن أبدأ بتحديد المصطلح، لأخلص إلى طرح أسئلة ثلاثة أراها من صميم هذا الموضوع، وذات وجاهة وأهمية:

السؤال الأول، وهو:

- ما المبادىء والقيم التي قامت عليها الحركةُ الوطنية المغربية ؟ وما خصوصيات هذه الحركة التي انطلقت في العشرينيات من هذا القرن بصورة عفوية وشكل تلقائي، إلى أن تبلورت في مطلع الثلاثينيات في إطار تنظيمي؟.

أما السؤال الثالث في هذه الصيغة:

- ما مادى استمرارية العلاقة بين الحركة الوطنية والهُوية المغربية؟ ما الآثار المشهودة في واقعنا الراهن لهذه الاستمرارية ؟

إن الحديث عن الحركة الوطنية والهُوية المغربية لا يستقيم إلاّ إذا مهّدنا له بتوطئة عن الواقع المغربي في بداية العقد الثاني من هذا القرن، لتتّضح معالم ذلك الواقع الذي كان شديد التخلّف، بالغ الضعف، ممعناً في التراجع الحضاري، في ظل القهر الاستعماري والهيمنة الأجنبية.

ولقد قامت الحركة الوطنية من أجل تحرير المغرب من الاستعمار، واتخذت لها وسائل وأساليب استخدمتها، وسبلاً سلكتها إلى بلوغ هذا الهدف.

وقام الوجود الاستعماري في المغرب على أساس قطع صلة هذا الوطن بجذوره التاريخية، وعملت السياسة الاستعمارية من أجل اجتثات هذه الجذور، وطمس معالم الشخصية المغربية بما لا يُبقي لها أثراً في وجدان الإنسان المغربي، وتأثيراً في حياة الشعب.

كان محو الشخصية الوطنية المغربية هو المبدأ الأول من مبادىء السياسة الاستعمارية. ولم يكن فرض الحماية على المغرب فرضاً قسرياً، في

ظروف بالغة التعقيد، شديدة الغموض، إلاّ الوسيلة العملية إلى تحقيق هذا المبدأ.

لقد أدرك الاستعمار إدراكاً كاملاً، بما كان له من وسائل وإمكانات ثقافية وفكرية استخدمها بدهاء شديد لاستكناه أعماق الشخصية المغربية – أدرك أن الشخصية الوطنية المغربية تقوم على الدعائم الأربع التالية:

- الإسلام، وهو دين الشعب وعقيدته.

- اللغة العربية، وهي لغة القرآن الكريم، ولغة العبادة والثقافة والقضاء والحياة العامة والتاريخ.

- العرش المغربي، وهو رمز السيادة والاستقلال، والركن الركين الذي يفزع إليه المغاربة في الملمّات والشدائد، وهو ضمان الوحدة الوطنية في إطار الدعامتين الأوليين: الإسلام واللغة العربية.

- الوحدة الوطنية التي تجمع بين عناصر الشعب المغربي، وتصهر المغاربة أجمعين في بوتقة واحدة، وتوحّدهم في كيان واحد، لا فرق بين هذا العنصر أو ذاك.

لقد كان اقتناع الحركة الوطنية وإيمانها قويّين بأن الإسلام هو دين الشعب وعقيدته وموجهه في الحياة العامة، سواء في نطاق الأسرة أو في نطاق المدرسة، بل حتى في نطاق الشارع والتعاون مع الناس بعضهم ببعض، وفي نطاق التجارة والصناعة والفلاحة، أو في نطاق القضاء والتعليم والتربية وما شاكل ذلك، وبأن اللغة العربية هي لغة القرآن ولغة العبادة والثقافة والحياة العامة بما فيها من تعارف وتعاون وأخوّة، سواء في النطاق المغربي المحض، أو في نطاق الارتباط بالعالمين العربي والإسلامي، وبأن العرش المغربي وهو رمز السيادة والاستقلال والركن الركين الذي يفزع إليه المغاربة في الملمّات

والشدائد، وهو ضمان الوحدة الوطنية في إطار الدعامتين الأوليين: الإسلام واللغة العربية، وهو الرابط المتين بين حاضر الأمة المغربية وماضيها في نطاق إسلامها وارتباطها بالسلالة النبوية، وبأن الوحدة الوطنية هي التي تجمع بين عناصر الشعب المغربي البربري والعربي والإفريقي ، وتصهر المغاربة أجمعين في بوتقة واحدة وتوحّدهم في كيان واحد توحّدت دماؤه بالمصاهرة والنسب، فلا فرق بين هذا العنصر أو ذاك.

وفي نطاق التجارب التي أجراها الاستعمار في بعض الدول الشقيقة، والتي كان يرمي بها إلى تذويب شخصيتها والقضاء على ذاتيتها بزعزعتها عن حقيقتها مثل ما فعل في الجزائر عن طريق محاولة التجنيس أو الإلحاق أو ما سمّاه بعد ذلك بالوحدة الفرنسية، في هذا النطاق صار موجّهو السياسة الاستعمارية في المغرب يخطّطون للانقلاب العقائدي والفكري والثقافي الشامل الذي يريدون أن يجروه في المغرب، سواء في نطاق عقيدته أو ثقافته أو حضارته أو عوائده أو تقاليده ليبقى خاضعاً كل الخضوع لهم، لا يرتبط أي ارتباط بماضيه الحضاري ولا بلغته الموحِّدة، ولا بدينه الإسلام.

ولقد كتب الكابتان الفرنسي في كتابه «السياسة الصريحة» ما يلي في الموضوع فقال بالحرف الواحد: «لا نعطي المغاربة من العلم والمعارف إلاّ ما يكون لهم كافياً ليرضوا بمُقامنا إلى جانبهم إلى الأبد... والأجدر بفرنسا أن تحترم مبادىء قوانينها بالمغرب، وذلك أننا كثيراً ما نقول: إننا ما جئنا المغرب إلاّ لنمدّن أهله، ونسعى في ترقيته بدون فتور ولا انقطاع حسب الدرجة التي يكون قابلاً لها، وتوافق فكرة المسلمين، وما نسعى فيه من تكثير عدد المسلمين بمعالجة أمراضهم، أمر يضيق لنا الفضاء الرحب المعد هنا لفرنسا. لا، لانسعى في هذا الأمر أبداً، وإذا فعلنا وبالغنا في تعليمهم، فإنما نحن جالبون على أنفسنا خطراً عظيماً يقف بوجه مهمّتنا هنا. إن الإسلام تهديد لفرنسا، وخطر عظيم على نفسها، لأنه لو انحاز المسلمون عن جانب فرنسا لكان في ذلك الضرر الكبير على قوّتنا».

وقـال أيضـاً: «أليس من الواجب علينا إذاً أن نقلّل من درجـة قـوّتهم وديانتـهم الزاهرة التي تودّ صعـوداً وانتشـاراً. وإنه ليشتـد خوفنا من اجتمـاع طوائفهم المختلفة يوماً ما على كلمة واحد ة، واتّفاقهم عليها».

ويقول الأب (فوكو) في مقال طويل جاء فيه: «ماذا يطلب منا المسلمون؟ لانواري عنهم بأن سـيـاسـتنا غـيـر مـرتبطة في شيء مع حـالة الإسـلام، لمـاذا نقاسم المسلمين الجزائريين حقوقنا؟ ونعطي المغاربة حماية، على حين نقف مع الأمة التركية قرناً تجاه قرن، وهم منتمون لدين واحد؟، إن فرنسا هنا في المـغـرب لا يمكن أن تندمج في الإسـلام، كمـا أن الإسـلام لا يقبل منها شـيـئـاً خـارجاً عن تقـاليده، ولكن غـاية الرجـاء عندنا، أن يكون المسلمون فيما بعد مظلّلين بجنسيتها، كما عليه البروتستانيون والإسرائيليون اليوم، وبهذا يمكن لهم أن يعـيـشـوا مـعنا جنبـاً لجنب». وقـال أيضـاً: «أنا لا أتصـوّر كـيف يمكن لفـرنسـا مع المغـرب أن يعـيشـا مـعـاً، وكل منهمـا على مـلازمـة أحـواله وعـوائده القـديمة المـمـتـازة، وأفكاره المتـباينة، وقد تدوم هـذه الحالة إذا أيّدتها القـوة، والقوة أمر لا بدّ من اضـمـحلاله، وستحتـاج فرنسـا يوماً ما إلى جنود للمدافعة عنها، فماذا يكون عملها يومئذ؟ لماذا لا نحتاط لهذه الأسباب منذ اليوم؟ لكن بقي علينا أن نقـول: هل في إمكاننا أن نسـتـولي على قلوب المسلمين ونجلبـهـا لجانبنا؟».

لقد اهتم الموجّهون للسياسة الفرنسية بالمغرب بقضايا التعليم في الأراضـي البـربرية وبعـوائد البـربر، وبأت في طليـعـة هؤلاء (سوردون) و (لويس برينو) و(مارتجا) وغيرهم مدعين (أن إسلام البربر إنما هو إسلام سطحي، وأنه لا سلطة له على أرواحهم، وأنهم أعداء ألدّاء للعرب والشريعة الإسلامية، وأن ذكريات النصـرانيـة لا تزال حيّـة في نفوسـهم وأنهم لا يزالون يذكرون الحكم الرومـاني وسـيـادة القـيـاصـرة، وأن عصـيـان البـربر في العـصـر الأخـير لملوك

المغرب ليس له من سبب، إلاّ تخوّفهم من سلطة الشريعة الإسلامية. واقترح الموظفون الفرنسيّون في المغرب اقتراحات من شأنها أن تبعد البربر من العرب والإسلام وتبعثهم على الإخلاص لفرنسا والاندماج فيها وترجعهم إلى المسيحية، دين أجدادهم قبل الإسلام. ومن جملة مقترحاتهم:

1- يجب على فرنسا أن تُبعد العربي عن البربري ما أمكن.

2- يجب أن تفتح مدارس فرنسية بربرية يحظر فيها تعليم الإسلام والعربية.

3- أن تغلق الكتاتيب القرآنية في القبائل البربرية وتعرقل على رؤساء الطرق الصوفية والوعاظ المسلمين وسائل الوصول إلى هذه القبائل.

4- تشجيع التبشير في القبائل ومنح إعانات مهمّة للجمعيات التبشيرية، والسعي في تسهيل أعمالها.

5- اقتراح تأسيس محاكم عرفية، لا يحكم فيها قضاة الإسلام ولا تطبّق فيها الشريعة الإسلامية.

6- إحداث إدارة تسمّى إدارة العدلية البربرية.

7- فتح مدارس فرنسية بربرية، يتعلّم فيها البربر كل شيء إلاّ اللغة العربية والإسلام.

8- منع تأسيس المساجد في القبائل البربرية.

9- إعادة تأسيس الكنائس في تلك القبائل.

10- منع الاتصال بالقبائل البربرية إلاّ بعد إذن خاص.

ابتدأ كل هذا في عهد ليوطي، ثم أساساً في عهد المقيم العام ستيغ، ثم جاء الظهير البربري الصادر في 16 ماي 30، في عهد لوسيان سان ليدخل المخطّط في عهد التحقيق.

في نشرة أذاعتها الاستعلامات الفرنسية جاء ما يلي: (لا حاجة لنا في تعليم العربية إلى المستغنين عنها، والعربية رائد الإسلام، ومصلحتنا تأمرنا بأن نُمدّن البربر خارج سور الإسلام، ويجب علينا أن نفر من البربرية إلى الفرنسية بدون واسطة، ولا بدّ لنا من فتح مدارس فرنسية بربرية تتعلّم فيها الشبيبة البربرية، الفرنسية، ويجب علينا أن نأخذ الاحتياط من المذاكرة معهم في شأن الدين، لأن الإسلام ما وضع على البربر إلاّ صبغة سطحية).

وجاء في ما كتبه الكومندان مارتي في كتابه: (مغرب الغد)، (وسبق أن كان مديراً لمدرسة ثانوية بفاس ومستشاراً في وزارة العدل والصدارة العظمى، وطبع كتابه سنة 1925)، قال مارتي: «وهذه المدرسة الفرنسية البربرية، هي فرنسية باعتبار ما يقرأ فيها، وبربرية باعتبار تلاميذها، وإذاً فلا حاجة لنا إلى واسطة أجنبي، حيث إن التعليم العربي، وتدخل الفقهاء، وكل المظاهر الإسلامية، ستُبْعد عنها إبعاداً، وإننا سنجلب إلينا بواسطة هذا التعليم، الصبيان الشلوح، وبذلك نبعدهم قسراً عن كل ما يطلق عليه لفظ إسلام».

وجاء في كتاب فيكتور بيكي «الشعب المغربي أو العنصر البربري» الدعوة إلى الاستفادة ممّا وقع في الجزائر من إبعاد اللغة العربية واستبدال الفرنسية بها، حيث قال: «لا بدّ لبربر المغرب من التتبّع لتلك الخُطّة، ومن الواجب علينا إعانتهم على ذلك... إلى أن قال: «وتعلقهم الخاص (بأزرف) لاعلاقة له بالقرآن، فيجب أن نثبّته ونتمّمه ونرقيه بكيفية بربرية، إن لم تكن فرنسية، ولا نترك القرآن يثبت في أذهانهم» إلى أن يقول: «والكتاب والمدرّسون يجب أن يكونوا بربراً، لأن من استعملناه من الجزائريين العرب في التدريس نشروا العربية والقرآن، لكنا في سنة 1923 جعلنا برنامجاً للتعليم البربري في فكرة فرنسية، وجلّ المدرّسين من القبائليين، وهي أحسن وسيلة لمصادرة اللغة العربية».

وجاء في محاضرة ألقاها (سوردون) بالمدرسة العليا بالرباط:

(وسردون هذا هو مدرّس العرف البربري ورئيس العدلية البربرية)، «... آن الوقت أيضاً لجمع العوائد، لا باللغة العربية، بل بالبربرية فنحن الذين بنينا الدار، ولنا الحق في ترتيبها بالاستعمار». ثم يقول: «يتعين علينا معرفة الشرع البربري، لا للمحافظة عليه لأنه محكوم عليه بالاندثار أمام شرع أعلى منه». ثم يقول في صفحة 213: «توجد بالمغرب اليوم، شريعتان مدوّنتان: الشرع الإسلامي، والشرع الفرنسي، ويلوح أن الأولى لنا، هو أن تندمج العوائد البربرية تحت الفرنسية، أولاً، لأن بيننا وبين الشرع الإسلامي هوّة، ثانياً، لأن أسلحتنا هي التي أدخلت الأمن إلى بلاد البربر، وهذا يعطينا الحق لأن نختار الشريعة التي يجب أن تطبّق فيهم».

هكذا إذاً كان المخطّط الاستعماري. ولقد تأسست الحركة الوطنية المغربية لمواجهة هذا الوضع الاستعماري، ومقاومة هذا التآمر ضدّ الكيان الوطني المغربي، في مناخ سياسي واقتصادي واجتماعي كان شديد القتامة، وبإمكانيات وموارد ذاتية كانت شحيحة للغاية.

في ظل هذا المناخ، كان على الحركة الوطنية أن تعمل في اتجاهين اثنين:

أولهما: التعبير عن رفض الواقع الاستعماري بشتى الأساليب المتاحة آنئذ.

ثانيهما: تعبئة الشعب، وشحنه، وتوجيهه، وتكوينه، وتعليمه، وتوعيته سياسياً.

ولقد سار العمل الوطني في هذين الاتجاهين في ظل وحدة وطنية كاملة، والتفاف والتحام حول العرش، تأكيداً للدعائم الأربع الآنفة الذكر التي يقوم عليها الكيان الوطني المغربي.

وقد تبلورت أهداف الحركة الوطنية في خضمّ هذا الكفاح، وتحدّدت بالوضوح الكامل فيما يلي:

أولاً: تركيز الهوية المغربية من خلال العمل السياسي الوطني، والثقافي، والتعليمي، والتربوي، وتقوية الانتماء الوطني الخالص في نفوس جميع أفراد الشعب، وتدعيم التعلّق بالمقدّسات والالتحام معها في مصير واحد.

ثانياً: تركيز الوحدة الوطنية الجامعة بين عناصر الشعب المغربي.

ثالثاً: تأكيد التشبّث بالحرية في وجدان الشعب والتشوّف إلى الاستقلال والسعي من أجله.

رابعاً: ترسيخ مبادئ الدين الحنيف ومكارم الأخلاق في الأسرة والمجتمع والبيئة والوسط المغربي عموماً، وإشاعة القيم الدينية والأخلاقية بين جميع فئات الشعب، ومحاربة العادات والبدع والتقاليد المشوّهة للشخصية المغربية، والمتنافية مع مبادئه وتعاليم دينه، حماية للفرد من الانحلال والضياع، وقايةً للمجتمع من الضعف والانهيار.

كان العمل الوطني إذن يسير نحو التأكيد على العلاقة المتينة بين مقوّمات الهُوية المغربية، والعمل على صيانة هذه المقومات والحفاظ عليها من التلاشي والذوبان.

وكان هناك ترابط منهجي بين المراحل والأهداف، وكانت الاستراتيجية التي تهيمن على الفكر الوطني، هي العمل الدؤوب وبشتّى الوسائل من أجل الاستقلال، وكان هناك إيمان عميق بأن الوصول إلى تحقيق هذه الأهداف جميعاً، وتنفيذ الأبعاد الكاملة لاستراتيجية العمل الوطني، يتطلّبان الربط

المحكم بين الفكرة الوطنية في مبادئها المجرّدة، وبين العمل الوطني المندمج مع الشعب المتجاوب مع طموحاته، أي الربط بين النظرية والتطبيق.

وكان الشعور العام السائد هو أن الحفاظ على الهُوية المغربية يعني في المقام الأول، حماية الكيان الوطني من الانهيار التام، وصيانة وحدة الشعب المغربي، وضمان استمرار العلاقة القوية المتينة المتميّزة بين العرش والشعب، وبين الشعب والعرش.

لقد عملت الحركة الوطنية على جميع المستويات ليكون الحفاظ على الهُوية المغربية هو الأصل في العمل الوطني وفي الكفاح السياسي الذي تندمج فيه جميع عناصر الشعب.

يقول علال الفاسي في تحديد مفهوم الوطنية: «الوطنية المغربية توحيد في الفكر وفي الاتجاه، وجَمْعٌ لشمل كل الطبقات - مهما كانت أهدافها الخاصة مختلفة - لأنها جميعاً تبحث عن العدل والمساواة وحماية الكيان الوطني، إنها الوطنية الحرّة للوطنيّين الأحرار في الوطن الحُرّ».

لقد أثمرت خطّةُ العمل التي سارت عليها الحركة الوطنية المغربية على مستوى الحفاظ على الهُوية المغربية، وعلى مستوى تأكيد الاستمرارية الوطنية لرسالة العرش المغربي؛ فقد تحقّق أثناء معارك الكفاح الوطني الالتحام التامّ بين العرش والشعب، والامتزاج الكامل بين جميع عناصر الشعب المغربي، من عرب وأمازيغ، والابتعاد عن مظاهر الانحراف العقائدي والفكري والاجتماعي. وتحقّق أيضاً أثناء الكفاح الوطني الارتباط العضوي بين المغرب والبلدان العربية والإسلامية في إطار الأخوة الإسلامية، فكانت أصداء الحركة الوطنية المغربية تتردّد في شتّى أقطار العالم العربي الإسلامي، وتتجاوب مع الحركات التحريرية العربية الإسلامية.

وبهذه المنهجية الوطنية، تغلّبت الحركة الوطنية المغربية على عوامل الإحباط، وانتصرت على السياسة الاستعمارية، واستطاعت أن تصون الهُوية المغربية صيانة كاملة، وأن تحفظها من المسخ والمحو والتشويه حفظاً تامّاً.

لقد كان العمل من أجل الحرية والاستقلال جزءاً لا يتجزّأ من العمل في سبيل الحفاظ على الهُوية المغربية، وكان العمل في مجالات التربية والتعليم والثقافة والصحافة والنشاط الاقتصادي والاجتماعي، مظهراً من مظاهر الحفاظ على هذه الهُوية وترسيخها، وتعبيراً عن التمسّك بالشخصية الوطنية المغربية، وعدم التفريط فيها.

لقد عملت الحركة الوطنية في ظروف صعبة في سبيل الحفاظ على الهُوية المغربية، وحتى يبقى الشعب المغربي حرّاً، في مغرب حرّ، وبإرادته الحرّة.

ومن أجل ذلك كان المستعمر يعمد إلى التضييق على الشعب المغربي، والضغط عليه، والنيل من حقوقه، بل وانتهاك هذه الحقوق والمساس بها، ليفقد الشعب تماسكه وتوازنه، ويسخر معركة الحفاظ على الذاتية، وصيانة الخصوصيات الحضارية الثقافية.

ولقد كان النصر الذي حقّقته الحركة الوطنية بالحصول على الاستقلال، تعبيراً عن انهيار النظرية الاستعمارية التي كانت تراهن على محو الهُوية المغربية، وتقوم على اقتلاع دعائم الشخصية الوطنية. وهو الأمر الذي دعا إلى الحرص على استمرار الحفاظ على الهُوية الوطنية، ومواصلة العمل الوطني في عهد الاستقلال من أجل أن تبقى هذه الهُوية في منأى من عوامل التأثير السلبي.

إن من خصائص الهُوية المغربية التفتّح والمرونة والشفافية وعدم الانغلاق، فهي هُوية متفتّحة تقبل التفاعل والتحاور والتعايش مع الثقافات والحضارات. ولكن هذا لا يعني استعدادها للانصهار في أية بوتقة تتمحي فيها عناصرها الذاتية.

إن استقلال المغرب لم يكن نهاية للحركة الوطنية، بل على العكس تضاعفت الأعباء وزادت المسؤوليات لبناء الدولة المغربية الحديثة المستقلّة. وهذا ما عبّر عنه جلالة الملك المغفور له محمد الخامس - قدّس الله روحه - حين ردّد في أول خطاب له بعد الاستقلال قول جدّه المصطفى عليه الصلاة والسلام: (لقد خرجنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر).

إن التغيّرات العميقة التي شهدها المجتمع المغربي طوال العقود الأربعة الأخيرة، كان لها تأثيرات خطيرة على الهُوية المغربية. فقد تراجع تماسك الشعب المغربي وتوازنه وحرصه على حماية ذاتيته، وسادت مفاهيم وقيم واعتبارات غربية بين فئات المجتمع، مما يتطلّب تجديد روح النضال الوطني السلمي والكفاح الحضاري من أجل الحفاظ على هُوية هذا الشعب، وأصالة هذا الوطن. وتلك هي رسالة النخبة المفكرة، ومسؤولية الدولة.

إننا مدعوون جميعاً إلى إحياء روح المقاومة الفكرية والثقافية والتصدّي للأخطار التي تتهدّد هُويتنا المغربية، بالعِلم والفكر والثقافة، وبالقرار السياسي الحكيم والرشيد والمسؤول.

إن التطوّرات التي تقع في المغرب في مختلف مجالات الحياة تفرض علينا أن نقف وقفة صادقة صريحة لنرى إلى أين نحن سائرون ؟ هل نحن سائرون في الطريق التي من شأنها أن تضمن لنا الحفاظ على هُويتنا الحقيقية البعيدة كل البعد عن الاندماج في الغير، وصيانة مجتمعنا من الوقوع في هوات سحيقة تبعده عن حقيقته وذاتيته المغربية العربية الإسلامية التي حافظ عليها خلال القرون والتي ميزته بميزات أخلاقية وثقافية وسلوكية، وجعلته

يمتاز عن غيره من الشعوب، ويحتفظ بأصالته العرقية وتقاليده الموروثة عن أجداده والتي نمتها عقيدته الإسلامية وقيمه الروحية المستمدة من تعاليمه.

لقد حاول الاستعمار بعد تسلّطه على بلادنا أن يقضي على أخلاقنا وعقيدتنا ولغتنا وتقاليدنا الصحيحة، فباء بالفشل الذريع نظراً لتشبّث حركتنا الوطنية التي تصدّت لمخطّطاته الاستعمارية بالمقاومة والرفض القاطع. ولقد تجنّد الاستعماريون الغلاة لمقاومة الأسس الصحيحة التي بني عليها المجتمع المغربي، وفي طليعتها إسلامه ولغته ومغربيته، ووقف الشعب المغربي وقفة صامدة ضدّ مخطّطاته وفضحها وقاومها إلى أن قضى عليها.

إن اتصالنا بالحضارة الحديثة جعلنا نسير على غير هدى في تقليد ما عند الغرب، فلا نفرق بين ما هو صالح لا يتعارض مع أخلاقنا وتقاليدنا وما ورثناه من إرث حضاري إسلامي عن أجدادنا.

تجلّى هذا التقليد في كثير من مجالات الحياة، وكان لوسائل الإعلام على تعدّدها الأثر السيّء في طمس ما انبنت عليه أخلاق مجتمعنا، وقامت عليه الوطنية المغربية.

افتقد مجتمعنا الأمثلة الصالحة في السلوك، وصارت تربية أبنائنا لا تستند إلى المقاييس والمعايير التي أتى بها ديننا، وسارت عليها تقاليدنا طوال الأحقاب التاريخية.

تنكّرنا لديننا علناً عندما سمحنا لأبنائنا أن يتخلوا - مثلاً - عن أداء صلاة الجمعة، نظراً لأن المدارس صارت تعطي دروساً لهم في ساعة الصلاة.

لم تبق مدارسنا تعطي أهمية للتربية الدينية والأخلاقية، لا على أساس نظر، ولا على أساس تطبيق، ساءت أخلاق الأجيال الجديدة، إلاّ من رحم

ربك، وانطمست معالم الشخصية المغربية عند الكثيرين، وضعف الشعور بالانتماء الحضاري إلى الوطن وقيمه ومبادئه وثقافته.

فإلى أين نحن سائرون ؟

هذا هو السؤال المحوري الذي يتردّد في أوساط من يشعرون بعظم المسؤولية.

ولقد كانت الحركة الوطنية تعمل من أجل بناء مغرب مسلم، عربي اللسان، معتز بأصالته، وكانت السلفية في اعتقادنا هي الإسلام واللغة العربية ومقدّسات المغرب جميعاً. وليست السلفية أمراً مشيناً ولن تكون، وليست الأصولية في مفهومنا سوى الإسلام واللغة العربية، والاعتزاز بالانتماء إلى جذورنا اليعربيين والأمازيغيين، وهي لذلك ركن من أركان الكيان المغربي.

إن الهوية المغربية في خطر، وأراني مدفوعاً بالغيرة، وبالإحساس بالمسؤولية إلى التأكيد على ضرورة العمل لمواجهة الخطر.

ولعلّ هذه الندوة هي من الوسائل الناجعة التي تسعفنا بمعالجة الأمر، حتى نكون أوفياء لروح الحركة الوطنية المغربية.

التربية وهُوية مَغرب المستقبل

محمد وَقيدي

نرى من الملائم في البداية أن نقوم ببعض التوضيحات التي ستحدّد بعض المعاني المستخدمة في هذا البحث، خاصة وأن هذه التوضيحات ستعمل على توضيح الإشكال الذي ننطلق منه، والإشكالية التي سنعتمدها في التحليل.

المفاهيم التي نريد توضيحها هي التي يتكون منها الإشكال المطروح علينا في هذا اللقاء، وهو ما يعني أيضاً أننا سنحاول أن نطوّر الإشكالية الكامنة وراء ما هو مطروح علينا من أسئلة، إذ نرى أنه بقدر الاتفاق أو الاختلاف حول هذه المفاهيم يكون الاختلاف أو الاتفاق في كيفية طرح الإشكال، وفي الطرق المتبعة لتلمس الجواب عنه.

المفهوم الأول الذي نقترح التفكير فيه هو الهُوية. فالإشكال المطروح علينا يطلب البحث عنها وفي مستقبلها.

المفهوم الثاني، هو التحديات المعاصرة، وهو يقابل المفهوم الأول.

المفهوم الثالث، هو المستقبل، ونقصد هنا أن نحدّد المعنى الذي نستخدم به هذا اللفظ، والمعنى الذي سيسري به في بحثنا هذا لعلمنا أنه قد يستخدم بمعاني أخرى.

ولا غنى أيضاً عن تحديد مفهوم التربية ما دمنا قد اخترنا أن نشارك في هذا اللقاء بالبحث في كيفية تشكّل الهُوية، بل وتشكيلها الواعي عن طريق التربية.

إن توضيح هذه المفاهيم خطوة إجرائية في نظرنا، من حيث إنها ستقودنا إلى الاتفاق حول معان ستسري في هذا البحث وستكون قاعدة له.

ماذا نعني هنا بلفظ هُوية؟

يشير لفظ هُوية إلى عدة معان ويعود بنا إلى عدة مجالات من التفكير منها الفلسفة والميتافيزيقا، ثم المنطق، وإلى العلوم النفسية والاجتماعية. كما أن لهذا اللفظ باللغات الأوروبية معاني لا تتطابق تمام المطابقة مع ما هو مقصود منه باللغة العربية، وبخاصة في ضوء إشكال كالذي نعالجه في هذا اللقاء.

إذا أخذنا لفظ هُوية من حيث اللفظ العربي الذي يقابل اللفظ الأوروبي (Identité)، فسيكون المعنى الأساسي الذي يتضمنه هو المطابقة، إذ نعلم أننا عندما نقول عن شيئين بأنهما متماثلان أو متطابقان نستخدم النعت (Identique)، فهذا النعت يعني التماهي بين الشيئين، أي تطابق هُويتهما، أي التطابق التام بين خصائصهما، علماً بأن هذا التماهي قد يكون جزئياً. هذا ما نعنيه مثلاً عندما نصف بالتطابق قضيتين رياضيتين، حيث يكون المقصود عندئذ هو علاقة التعادل القائمة بين قضيتين مهما تكن القيمة الحسابية التي ننسبها إلى الرموز المكونة لهما[1].

يبدو أننا عندما نستخدم عبارة هُوية باللغة العربية نقصد هذا المعنى جزئياً لا كلياً. فالهُوية تعني المطابقة حقّاً، غير أن المطابقة فيها لا تكون مع شيء آخر، بل تكون أساساً بين الشيء وبين ذاته. فهُوية الشيء هي ما يكون به

مطابقاً لذاته. وما يستمر به كذلك في وجوده . هُوية الشيء هي ما يكون به الشيء هو ذاته متمايزاً عن غيره حتى وإن ماثله في بعض الخصائص أو اشترك معه فيها . إن ما يشير إليه لفظ هُوية هو وحدة الذات عبر التطورات والمظاهر المختلفة، أي أن الهُوية هي ما يكون به الشيء أو الشخص مطابقاً لذاته رغم التغيرات والتطورات.

يكون أقرب لفظ فلسفي إلى الهُوية بهذا المعنى هو الماهية. فهُوية الشيء هي ما هيته أي حقيقته الخاصة به، فماهية الشيء كما يعرفها الجرجاني في كتابه «التعريفات» هي: «ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي.»[2]، الماهية مثل الهُوية هي جواب عن السؤال: ما هو؟ ولذلك يتابع الجرجاني تعريفه للماهية قائلاً : إنه إذا وصفنا الإنسان، مثلاً، بكونه عاقلاً جاعلين من ذلك ماهيته، فإن هذا القول «من حيث إنه مقول في جواب "ماهو" يسمّى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمّى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هُوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ دلالة»[3]

نلاحظ كذلك أن مفهوم الهُوية يحيلنا إلى تعبير آخر هو الجوهر، فهوية الشيء أو الشخص هي ما يشكل جوهر كينونته في مقابل ما يمكن أن نعتبره خصائص عرضية قابلة للتغير. ويبدو بهذا المعنى أننا نعتبر ما يتغير عرضياً بالنسبة للهوية، ويبدو كذلك أننا عندما نستخدم لفظ هوية ونسترشد به في تفكيرنا نقصد أن نبحث عمّا هو ثابت، وعمّا نرغب في الحفاظ عليه، وعمّا نظن أنه يبقى رغم كل مظاهر التغير والتطور.

نرى أن المفاهيم تقود تفكيرنا . فهي تحدّد مجال تفكيرنا وتوجهه، وكل مفهوم إذ يوجه تفكيرنا يستدعي مفاهيم أخرى أو يبعدها أو يحتوي ما يعود إلى مضمونها بكيفيته الخاصة.

كل مفهوم هو في حدّ ذاته سير في اتجاه معيّن من التفكير أو هو ما يدفعنا إلى أن نسير في هذا الاتجاه. المفهوم كما نستخدمه هو الموقع الذي تنطلق منه أسئلتنا وتتكوّن من خلاله وبفضله إشكالاتنا.

لذلك، فإن بحثنا في هذا اللقاء انطلاقاً من مفهوم الهُوية اتجاه نحو بحث إشكالات معيّنة تنطلق من هذا المفهوم، وهو اتجاه كان من الممكن أن يكون مختلفاً لو انطلقنا من مفاهيم أخرى.

نرى من الملائم أيضاً، ونحن نتحدّث عن مفهوم الهُوية، أن نبرز معنى آخر له، في نظرنا، علاقة بموضوع لقائنا. فالهُوية التي نقصد أن نتباحث في موضوعها لا تتعلق بالذات أو بالفرد، بل هي ما يتعلق بالكيان الجماعي. الهُوية المبحوث عنها في هذا السياق تهمُّ المجال الثقافي بالمعنى الواسع لكلمة ثقافة.

المقصود بالهُوية على الصعيد الذي نتبادل فيه الأفكار اليوم هو ما يكون به مجتمع ما مطابقاً لذاته، رغم التبادلات والتطورات، أو هو ما تكون به حضارة ما مطابقة لذاتها مغايرة لغيرها من حيث إن ما يشكّلها خصائص تدفع بها إلى التمايز عن غيرها أكثر ممّا تدفعها إلى التطابق مع هذا الغير.

الهُوية بهذا المعنى هي نسق من الموروثات الحضارية، من الأسئلة والأجوبة المتعلقة بالكون والسلوك الإنساني[4]، من المعايير الأخلاقية ومن العقائد الدينية، وهي كذلك ما يعبّر عن ذلك ويرتبط به من أعراف وعادات وتقاليد، وهي كذلك مجموع التراث الثقافي والحضاري الذي ترثه جماعة ما عن ماضيها، ويساهم في تشكيل كيانها.

وحيث إن كل هُوية تتشكّل عند الجماعة أو الحضارة عبر تاريخ طويل، فإننا نقول أيضاً إن الهوية هي وعي الجماعة بتاريخها وتعرفها على ذاتها من خلاله. وإذا كنا قد قلنا، من جهة أولى، بأن الهُوية هي مطابقة الذات لذاتها

وتعرفها لذاتها بما هي ذات مكونات خاصة متمايزة عمّا للغير، فإننا نقول أيضاً إن الهُوية هي هذا الشعور الذي يكون لجماعة ما بتاريخها بوصفه تاريخاً خاصّاً تشكّلت عبره مكوّناتها الذاتية المميّزة لها. كل جماعة وكل شعب أو حضارة تتماهى مع تاريخها الخاص وتتعرّف على ذاتها من خلاله ومن خلال مجموع المكونات التي تشكّلت لها عبر مداه. وهذا الشعور الذي هو وعي من الذات الفردية أو الجماعية أو الحضارية بما هي، هو في الوقت ذاته شعور بالمغايرة والتمايز.

يمكن فضلاً عمّا قلناه أن نتحدث عن هُوية فرعية أو جهوية. وهكذا، فإننا حين نقول إن هناك هُوية للحضارة الإسلامية بصفة عامة، نميّز فيها بين هُويات فرعية أو جهوية تنتمي لها في الخصائص العامة، وتتميّز بداخلها بما لها من مكونات خاصة ومن تاريخ فيه متغيرات مختلفة. إننا نفكّر بهذه الكيفية داخل الحضارة الإسلامية في هُوية مغربية أو إفريقية أو أسيوية من البلاد الأخرى التي شملتها الحضارة الإسلامية، وكان لها تاريخ إسلامي. ويبدو أن اهتمامنا في لقائنا هذا ينصبُّ على الهُوية الخاصة منه على الهُوية العامة، وإن كان البحث فيها هو خاص يتضمن العناصر المشتركة بالضرورة.

نضيف أيضاً أن الهُوية تظهر لنا من خلال زاوية النظر إليها وأن تحليلاً يلقي الضوء على هُوية ما من زوايا نظر مختلفة يمكن أن يقود إلى إظهار خصائص متباينة لها.

كانت لنا خارج مساهمتنا الحالية محاولة أخرى تركّزت حول جدول مكونات المغرب وآفاقه، حيث أبرزنا كيف تؤثر على آفاق المغرب مكوناته الإثنية والجغرافية والمجتمعية والتاريخية. فالمغرب ذو مكوّنات إثنية خاصة، وذو موقع جغرافي متميّز، وذو تاريخ خاص، وهو كذلك البلد الأمازيغي العربي، الإسلامي، الإفريقي والمتوسطي، علماً بأن كل مكوّن من هذه المكونات التي

ذكرناها يفتح المغرب على آفاق متميّزة، وعلماً بأن المغرب هو التداخل الوثيق بين هذه المكونات والإمكانية المتفتحة على كل تلك الآفاق [5].

تبعاً لما ذكرناه سالفاً، فإن البحث في الهُوية يمكن أن يكون موضوعاً لتحليلات ذات مستويات مختلفة، ولزوايا نظر متباينة يمكن أن يكون لكل واحد منها تركيز على جانب من هُويتنا، كما أن هناك إمكاناً لتدخل علوم مختلفة تهتمّ بالإنسان وبالثقافة والحضارة والتاريخ.

نتناول الآن الجانب الثاني من موضوعنا وهو المتمثل في التحديات المعاصرة. وفي نظرنا، فإنه يكون علينا بهذا الصدد أن نحدّد أمرين : هناك من جهة أولى مضمون ما ندعوه بالتحديات المعاصرة، وهناك من جهة أخرى الأسباب التي تدعونا بالوعي بكثير من وقائع العالم المعاصر وأوضاعه وأفكاره وتصوّراته بوصفها تحديات معاصرة بالنسبة لهويتنا بالذات.

هذان الأمران اللذان أشرنا إليهما مترابطان في نظرنا. ذلك أن ما يجعل الوعي بوقائع العالم المعاصر يتخذ صيغة وعي بتحديات هو وضعنا الثقافي والحضاري في العالم المعاصر. فهناك وعي بأن الحضارة السائدة الآن، تلك التي لم تفتأ منذ بداياتها الأولى تزيد من مظاهر سيادتها على العالم، وتلك التي أصبحت تصوراتها للإنسان وللكون وقوانينها وتشريعاتها وعلومها واكتشافاتها هي ما يسود العالم بأكمله، أو على الأقل هي ما يطرح على العالم بأكمله مبدأ سيادته.

لقد أصبح ما حقّقته أوروبا من مظاهر التقدم في جميع المستويات السياسية والعلمية والثقافية والمجتمعية والاقتصادية هو المعيار للانتماء إلى العصر. لكن هذا الأمر بالذات هو ما جعل البلدان التي لا توجد في وضع السيادة والتي خضع الكثير منها للظاهرة الاستعمارية لمدة غير يسيرة من الزمن تعي بالفرق بينها وبين المعيار المُقترح عليها للانتماء

للعصر. ذلك أن هناك وعياً يظهر في كثير من التحليلات لوضع المتناقض لما يُعتبر معياراً للعصر. فهناك من جهة أولى البلدان الأوروبية، ثم البلدان المتقدمة في أمريكا الشمالية التي جاء ما حصلته من مظاهر التقدم والتحديات مواكباً لتطوراتها الداخلية وللدينامية الذاتية لبنياتها. وهناك من جهة أخرى، بقية العالم في إفريقيا وآسيا بصفة خاصة التي تطورت بنياتها بكيفية غير طبيعية من حيث فُرض عليها نموذج من التطور. ومن الواضح أننا لا ننتمي اليوم إلى العالم الأول المتقدم الذي تسود حضارته بكل مظاهرها، بل ننتمي إلى العالم الثاني الذي خضع للهيمنة المباشرة ثم غير المباشرة، والذي لم يتمكن من أن يتطور حسب شروطه الذاتية. [6]

الوعي بالهُوية هو في الوقت ذاته وعي بالتمايز وبالغير. ولذلك فإن صدمة الاستعمار وقوّة الاختراق الاقتصادي والسياسي والقانوني والفكري لبنيات المجتمع التي توجد في وضعية الخضوع لشروط خارجية قد ولّدا وعياً جديداً بالهُوية. وهذا الوعي الجديد بالهُوية ليس إدراكاً لتكوّنها عبر تداخل مكوناتها، بل وعياً بتفكّكها عبر عناصر اختراقها.

لنبحث في أنفسنا بوصفنا جزءاً من البلاد العربية والإسلامية والإفريقية، سنلاحظ عندئذ أن مظاهر حياتنا اليومية تدلُّ على تمزّق وانفصام في شخصيتنا المجتمعية، إنه تناقض بين الرغبة في أن نكون ما نتعرف فيه ذواتنا، وبين هذا الانجذاب القويّ نحو تيار تطورات العصر التي شملت نواحي كثيرة من الحياة والتي يصعب مقاومتها نظراً لقوّتها، كما يصعب توجيهها وفق ما نريد لأنها تنتمي إلى بنية من الأفكار والتطورات التي لا نملك توجيهها بصفة تامة لأنها غير صادرة عن الدينامية الخاصة لمجتمعنا.

إذا عدنا إلى الحياة اليومية وراقبنا مجرياتها، فسنجد أنه لا حصر لعدد المشكلات التي نشعر من خلالها أن هناك اختراقاً لما هو نتاج تاريخنا

الخاص. الحياة اليومية مليئة بهذا الذي ندعوه بالتحديات المعاصرة، ومليئة بهذا الصراع الداخلي بين الرغبة في الانتماء إلى العصر والرغبة في الحفاظ على كيان هو نتيجة تاريخ خاص.

أشمل مظهر لما ندعوه بالتحديات المعاصرة التي يواجهها كياننا الحضاري والثقافي هو هذا الانجذاب الذي نلاحظه لتاريخنا الخاص نحو الخضوع لسيرورة وقوانين تاريخ حضارة أخرى. ولا يتعلق الأمر هنا بالتفاعل الإيجابي والضروري بين الحضارات والثقافات، بل يتعلق بحضارة سائدة تقوم على الاستناد إلى القوة المادية والاقتصادية والثقافية لفرض تصوراتها ونظمها.

فمنطق الحضارة السائدة الآن هو أن نظام العالم ينبغي أن يكون واحداً في سياسته واقتصاده وتجارته وعلومه وفكره. وإن التناقض الخاص بالحضارة السائدة اليوم أنها تدعو إلى قبول الاختلاف حين يكون الأمر متعلقاً بقبولها، وتدعو إلى الوحدة حينما يكون الأمر متعلقاً بما في كيان الغير من مظاهر الاختلاف عنها. وحيث إننا لا نوجد اليوم، موضوعياً، في موقع السيادة، فإننا نعاني من الحرج الذي يطرحه هذا التناقض بتنوع في حالات ظهوره. ذلك هو ما نرى أنه الإشكال العام لما ندعوه التحديات المعاصرة لهُويتنا.

العنصر الثالث الذي يؤطر إشكالنا هو التفكير في المستقبل، ويمكن أن نقول أيضاً إنه التفكير بالمستقبل وانطلاقاً منه. ونوضّح المعنى الذي نفكّر به في المستقبل بقولنا إن ما نقصده لا يعني أبداً محاولة تنبؤية بالمستقبل انطلاقاً من معطيات حالية ترصدها مجموعة من الملاحظات العلمية. ليس المقصود عندنا بالمستقبل تلك الإسقاطات التنبؤية التي يقول بها علماء يدرسون الحاضر ويحاولون تقديم صورة محتملة عن المستقبل انطلاقاً من دراستهم تلك. نقول هذا دون أن ننكر أهمية هذه الدراسات وفوائدها

بالنسبة للتحليل الاستراتيجي، ودون أن ننكر الدواعي التي تدعو إلى القيام بها والغايات التي تقصدها.

تختلف غايتنا هنا عمّا تقصد إليه العلوم الإنسانية من وصف أو موضوعية. فمع اعتماد الوصف واعتبار الموضوعية، فإننا لا نريد أن نقف عندهما. إذ عندما نفكّر في مغرب المستقبل، فإننا نفكّر في الشروط التي تجعل مجتمعنا يستعيد توازنه وقوته، ويأخذ المكانة التي نراها لائقة به ضمن العالم المعاصر. التفكير بالمستقبل يعني لدينا الانطلاق من قيم نرى ضرورة تحقّقها لكي يكون لمجتمعنا ما ينشده من توازن. والتفكير بالقيمة يعني نوعاً من الوعي المتعالي عن الاكتفاء بوصف الواقع، أي أنه يضع مُثلاً هي بمثابة برنامج عمل من أجل تطوير المجتمع. ولا نرى أننا نبتعد بذلك عمّا هو مطلوب منا من أجل التفكير في القضايا المجتمعية المطروحة علينا، والمرتبطة بصفة خاصة بالتفكير في المستقبل في ارتباطه بهُويتنا الحضارية والثقافية بمكوّناتها التي تشكّلت منها عبر تاريخها الطويل. ذلك أن الإنسان في نظرنا لا يحيا في الواقع، وبالواقع فحسب، بل إنه يحيا بالمثل أيضاً، إذ عبرها تتشكّل تصوراته للواقع وعلاقته به.

التفكير في المستقبل تفكير في مثال، ولكن دون أن يخلو ذلك من الاعتماد على معطيات واقعية.

عندما طُرحت علينا المشاركة في هذا اللّقاء اتجه تفكيرنا إلى طريقين ممكنين: الطريق الأول هو البحث في مكوّنات الهُوية المغربية ووصفها، وقد عدلنا عنه لعلمنا بأن التحليلات وفيرة بصدده، ويمكن أن تكون كذلك خلال لقائنا هذا نفسه، ثم الطريق الثاني وهو الذي أوحت لنا به كلمة مستقبل، وهو القاصد إلى تصور مستقبل، وهو القاصد إلى تصور مستقبل مرغوب فيه لهذا البلد، مستقبل يتمكن مجتمعنا بفضله من احتلال المكانة التي هو جدير بها دون أن يفقد في إطار اندماجه في سيرورة العالم المعاصر ما هو مميّز لكيانه وما هو نتيجة لتاريخه الخاص.

اتجه تفكيرنا إذن إلى قيم نرى أن تحقّقها يمكن أن يوجد الشروط لمغرب يحتل في المستقبل ما يليق بتاريخه من مكانة في الوقت الراهن وفي الآتي من الزمن. التساؤل عندنا هو حول القيم التي يمكن أن تجعل الفرد في المجتمع المغربي مبدعاً مساهماً في شروط تطور مجتمعه. وهكذا، فإننا نريد أن ننظر إلى الهُوية لا بوصفها مجموعة من المكوّنات التي تشكّلت بتفاعلها فحسب، بل أيضاً بوصفها كياناً يتجه نحو المستقبل. اتجه تفكيرنا إلى قيم نعتقد أنها لا تتحقّق الآن في صيغتها الإيجابية في المجتمع المغربي. إننا نتحدّث هنا عن هُوية مستقبلية للشخصية المغربية التي نريدها مبدعة مساهمة في إطار من التعاقد المجتمعي الواضح.

وقد اخترنا كذلك أن يكون نظرنا في هذه القيم مرتبطاً بالتربية، عانين بذلك كل الفعّاليات والأدوار والغايات التي تصدر عن الأفراد والجماعات والمؤسسات في مجتمع محدّد والتي تكون الغاية منها التأثير من جيل راهن في جيل لاحق، ونقل كل المعارف والخبرات والتقنيات والمهارات والتصورات والقيم من جيل إلى الذي يليه.

إننا نرى أن التربية في جميع مستوياتها وعبر كل المؤسسات التي تمارسها في الحياة المجتمعية هي السبيل إلى تحقق القيم التي نرى أنها قيم من أجل مستقبل المغرب، ومن أجل إغناء هُويتنا.

سيكون السبيل الذي نتبعه في البحث عن القيم الضرورية لتماسك المجتمع والحفاظ على كيانه هو محورتها حول قيمة نعتبرها أساسية وهي قيمة الحرّية. وليس الغرض هنا أن نبحث في مسألة الحرية كما تُطرح على الصعيد الميتافيزيقي، ولا أن ننتقل بين دلائل القائلين بكونها في شروط الإنسان الخارجية وتحقيقها ضمن هذه الشروط ذاتها، وبين دلائل القائلين بأن الحرية كامنة في شعور الإنسان الباطني بها، وفي شعوره بأن أفعاله تصدر عن هذا الوعي بها، إن هدفنا ينحصر هنا في البحث في الحرية بوصفها شرطاً مجتمعياً يؤطّر سلوك الأفراد والجماعات داخل المجتمع. [17]

الحرية المبحوث عنها هنا هي الشرط المتبادل بين أفراد المجتمع وجماعاته ومؤسساته، وهو الشرط الذي نراه يسمح لكل عضو في المجتمع أو لكل هيئة أو مؤسسة فيه أن تؤدّي وظيفتها على أحسن وجه. الحرية المبحوث عنها هنا هي أيضاً الناتجة عن تربية واعية بأهميتها بالنسبة للوجود الإنساني المبدع على صعيد الفرد والجماعة على السواء. إنها تلك الحرية التي يشعر أعضاء المجتمع بضرورتها في حياتهم اليومية ويسعون إلى التحقّق المجتمعي لها في أشكال مختلفة تتعلق بالمستويات المختلفة للحياة المجتمعية. إنها أيضاً الحرية التي يشعر كل فاعل في الحياة المجتمعية بأنها شرط لفعله، وأن فقدانها لا يمثل نقصاً في الشعور بالاكتمال الإنساني فحسب، بل يمثل على الصعيد الواقعي عائقاً أمام الطاقات الكامنة في الإنسان لكي تصبح طاقات فعّالة حيث يكون لها فعل. الحرية التي نبحث في وجودها في هذا المقام شرط لكل القيم الأخرى، لأن الذات المؤهلة حقّاً لممارسة القيم هي الذات التي تصدرها هذه القيم عن اختيار حرّ لها.

إذا كان بحثنا ينصبُّ هنا بصفة خاصة على الهُوية وعلى التحديات التي تواجهها في عالمنا المعاصر، فإننا نربط هذا الموضوع بقيمة الحرية بقولنا : إن الذات التي يمكن أن تحمل بوعي هُوية ترجع إلى مكونات، وإلى تاريخ خاص هي الذات الحرة التي لا تكون ممارسة ما يعود إلى مكوّناتها مجرّد مظهر أو شكل أو مجرّد مجاراة لمكوّنات الهُوية.

من جهة أخرى، فإنه إذا كان التفكير متجهاً لدينا إلى المستقبل ، فإن الذات التي سيكون عليها أن تواجه التحديات و تسير في اتجاه المستقبل كما نريده لا يمكن أن تكون إلاّ ذاتاً مبدعة، وهو ما يتطلب شرط الحرية. وإذا كان هدفنا هو تحقيق الشروط التي تسمح لأعضاء المجتمع بالسير بكيان متوازن نحو مجتمع أفضل، فإن أول هذه الشروط هو الحرية السارية في المجتمع بين أفراده وفي مؤسساته.

الحرية التي نتحدث عنها إذن، هي الحرية المجتمعية، ولذلك فإننا نرى تحقيقها كذلك وظيفة مجتمعية. وهذا ما جعلنا نقترح التربية كوسيلة لبلوغها.

للحرية في نظرنا علاقة تأثير متبادل مع التربية بالمعنى العام الذي سبق لنا تحديده. فالحرية تبدو لنا شرطاً للتربية ذاتها، بقدر ما تبدو أيضاً نتاجاً لها.

نقصد بالحرية كشرط للتربية هذا القدر المتزايد الذي يتركه المربّي للذوات الخاضعة لعمله التربوي. فسواء كان الأمر متعلقاً بالمدرسة أو بالأسرة أو بالمؤسسات التربوية الأخرى، فإن بلوغ أهداف العملية التربوية يقوم في جزء كبير منه على ترك هامش متزايد مع ارتفاع مستويات التربية. فشخصية الفرد تتناسب في نموها مع هذا الهامش المتروك لها. وإذا ما تصوّرنا أن هذا الهامش لا يُترك أبداً، فإن هذا الوضع لن يكون سوياً، كما أن الشخصية الإنسانية الناتجة عنه لن تكون كذلك.

بلوغ العمل التربوي لغاياته العميقة في تكوين الفرد يقتضي أن نمنحه بالتدريج قدراً من الحرية بقدر ما يتقدم في النضج النفسي والعقلي وبقدر ما يتقدم في مستوى الدراسة. وإن العمل التربوي الذي يجعل الفرد باستمرار تابعاً ومتلقياً لا يصل إلى أهدافه العميقة، ويكون هو ذاته كطريقة متناقضاً مع هذه الأهداف.

إذا كنا اليوم نطرح من بين الأسئلة قدرتنا على الإنتاج والتجديد والمساهمة في النتاج العالمي، فإن ذلك لن يكون ممكناً لنا إلاّ كذات تنال قسطاً متدرجاً من الحرية يصل إلى مستواه الأقصى عند مرحلة النضج النفسي والعقلي. ويجب أن يكون الفرد الذي يخضع للتربية قادراً بذاته في المراحل العليا من التكوين على المساهمة في بناء معرفته وتكوينه، أي قادراً على ممارسة التكوين الذاتي. والتربية التي تسير في عكس هذا الاتجاه لا

تساعد على خلق الشخصية المتوازنة نفسياً، القادرة على أن تلعب في تطوير المجتمع دوراً إيجابياً. وإذا كنا اليوم نطمح إلى تحقيق مستقبل يكون لنا فيه موقع إيجابي في عالمنا، فإن الحرية مدخل من المداخل الأساسية لهذا المستقبل. لا غنى لنا عن أن تصبح الحرية كشرط مجتمعي أحد عناصر هُويتنا في المستقبل.

للحرية، كما أكّدنا ذلك في السابق، علاقة الحاجة المتبادلة بينها وبين التربية. وهكذا فإننا إذا أكّدنا أن الحرية شرط من شروط بلوغ التربية لأهدافها العميقة في تكوين الإنسان، نؤكد إلى جانب ذلك أن التربية هي التي تمنح الحرية معناها العميق، ولا تجعلها مجرد استقلال عن المجتمع، بل مظهراً للمشاركة الفعّالة فيه. التربية هي التي تُضفي على الحرية بُعدها المجتمعي، وتخرجها من نطاق الشعور الباطني الذي قد يتعالى به الفرد عن شروطه المجتمعية. إن التربية هي المجال الذي يتمرّس فيه الفرد على الحرية المتدرجة المنتظمة حسب مستويات النضج النفسي والعقلي، وحسب مستويات التكوين والتلقي في الوقت ذاته.

غياب الحرية، من جهة أخرى، غياب لشرط أساسي من شروط الهُوية المطلوبة في المستقبل، وغياب لشرط من الشروط التي ستجعل الذات الحاملة للهُوية التي هي إرث ثقافي وحضاري قادرة على أن تواجه بنوع من العقلانية والثقة مجموع التحديات التي يطرحها عليها الزمن المعاصر.

لم نكن نقصد هنا الدخول في تفاصيل النظام التربوي والتعليمي لأن ذلك لا يلائم مقامنا هذا، ولكننا أردنا أن نشير إلى إحدى القيم الأساسية التي يمكن أن تجعل ممارستنا لتاريخنا هي في الوقت ذاته خلق مستمر لهُويتنا الثقافية والحضارية.

أكدنا أننا نريد أن نبحث في مجموعة مَن القيم التي نرى تحقّقها ضروري بوصفه شرطاً من شروط التفاعل الإيجابي لذاتنا الثقافية والحضارية مع معطيات العالم المعاصر وما فيه من تحديات. وقد ركّزنا حديثنا في البداية على قيمة اعتبرناها محورية وهي الحرية، ناظرين إليها في الوقت ذاته بوصفها الشرط الذي يسمح بممارسة قيم أخرى، وإننا نتحدث عن هذه القيم بوصفها عناصر ضرورية لهُويتنا المستقبلية القادرة في نظرنا على الاندماج الإيجابي، غير التبعي، في معطيات عصرنا. وبالرغم من التعارض الظاهر، فإن القيمة الثانية التي سنتحدّث عنها هي احترام القانون.

احترام القانون قيمة لها علاقة بالحرية. ذلك أن هذا الاحترام هو الذي يعطي معنى عميقاً لحرّية الإنسان، ويجعلها في نظرنا حرية ذات بُعد مجتمعي فعّال بدل أن تكون مجرّد شعور باطني يدفع إلى التعالي عن المعطيات الواقعية للحياة المجتمعية.

القانون في مقصدنا هنا هو مجموع التعاقدات التي يقوم عليها المجتمع، والتي تمسُّ الجوانب والمستويات المختلفة من الحياة المجتمعية. وإذا كنا قد أكّدنا في السابق أن التربية لا تكون بدون حرّية، وأنها ينبغي أن تتّجه نحو تحقيق هذه القيمة، فإننا نؤكد الآن أن احترام القانون قيمة أخرى ينبغي أن تشكّل أحد مقومات هُويتنا في المستقبل، لأن هذه القيمة أساس من أسس وحدة المجتمع وانسجامه.

احترام القانون عندنا مخالف لمعنى الخضوع القسري والظاهري له، ومن هنا ارتباط هذا الاحترام بالحرّية. فالذات القادرة على احترام القانون هي التي لا تعتبره معطى خارجياً مفروضاً عليها، بل معطى داخلياً تكون قد ساهمت في وضعه عبر تعاقدات مجتمعية. ولذلك فالاحترام العميق للقانون هو الذي يكون اختياراً لا خضوعاً، وهذا ما تكون الذات الحُرة وحدها قادرة عليه.

من جهة أخرى، فإن احترام القانون لا يأخذ معناه العميق إلاّ بقدر ما يكون عاماً بين كل أعضاء المجتمع، إذ القانون - كما أكدنا - مجموعة من التعاقدات التي تنظّم مختلف مجالات الحياة، والتي لا يهمُّ احترامها فئة من المجتمع دون غيرها. ولا ينبغي بحال من الأحوال أن يصبح القانون مجرّد حدّ لحرية الغير، إذ يُفرض عليه احترامه، ومظهراً للا لتزام لفئات أخرى من المجتمع به. احترام القانون في معناه العميق جزء من الشخصية المجتمعية، ومظهر من مظاهر انسجام الهُوية في مجتمع ما.

هناك، طبعاً، مضادات هذا الاحترام المتمثلة في مظاهر اختراق القانون والتحايل على التعاقدات المجتمعية بدافع من المصلحة الذاتية أو من نزعة عبثية تسيطر على جزء من المجتمع. وإذا ما لاحظنا أن ما يزداد شيوعاً في مجتمع ما هو الحرص على تحقيق المصالح والمنافع الذاتية حتى ولو كان ذلك على حساب المتعاقد عليه مجتمعياً، فإن ذلك يعني سيادة التربية المضادة لاحترام القانون، وهو ما يمكن أن يكون أساساً لفوضى مجتمعية تتناقض مع تصوّرنا لهُويتنا كمجتمع يطمح إلى أن تكون له مكانة يراها لائقة بتاريخه وتراثه الحضاري والثقافي.

لذلك نرى أن التربية يمكن أن تلعب دوراً في وعي الأفراد بأن حياتهم الإيجابية هي في حياتهم المجتمعية التي يكون عليهم أن يحترموا تعاقداتها الأساسية. ولذلك أيضاً نظرنا إلى هذه القيمة بوصفها مكوناً مطلوباً لهُوية مغرب المستقبل.

هناك قيمة ثالثة نرى من الضروري اندماجها في هُويتنا المستقبلية وهي احترام الغير. ولهذه القيمة علاقة بالقيمتين اللّتين تعرّضنا لهما في الفقرتين السابقتين.

تعني هذه القيمة في نظرنا اعتبار الإنسان في غيرنا غاية في ذاته. وهي تعني أيضاً احترام كل جوانب حياة الغير : كيانه الفيزيائي والنفسي، ووضعه الأسري والمجتمعي، واختياراته الفكرية والسياسية، وكذلك حقوقه المترتبة عن مشاركته في مجموع التعاقدات التي ينتظم المجتمع تبعاً لها، بما فيها حقوقه المجتمعية والفكرية والإدارية والاقتصادية والسياسية.

لهذه القيمة بدورها علاقة بالتربية التي يمكن أن تلعب دوراً إيجابياً في إشاعتها وفي الحث على السلوك وفقاً لمقتضياتها. وهناك بهذا الصدد تربيتان: الأولى مضادة لاحترام الغير وهي القائمة على تنمية العزلة والفردانية بين أعضاء المجتمع، والثانية وهي الملائمة لاحترام الغير وتقوم على أساس توعية الفرد بضرورة مراعاة الغير واعتباره ذاتاً لا تختلف عن ذواتنا. وبقدر ما تمنح التربية الثانية الفرد قدرة على التعايش الإيجابي مع الوجود المجتمعي، فإن التربية الأولى تُذكي في الناس سلوكات أنانية ووصولية ومصلحية، تتكون بذلك متناقضة مع وجود الفرد داخل الحياة المجتمعية، إذ يصبح الفرد في هذه الحالة معتبراً للإنسان في نفسه غاية، وفي غيره وسيلة.

إننا ننطلق هنا من نزعة إنسانية، ولكننا لا نرى معنى لهذه النزعة إلاّ أن تكون شاملة متبادلة بين أعضاء المجتمع، وهذا هو الدور الذي يمكن أن تقوم به التربية في مستوياتها المختلفة. وإن قيمة احترام الغير أيضاً من القيم التي ينبغي أن تندمج في هُوية مستقبلية يمكن أن تكون قاعدتها البشرية أساساً لمغرب قادر على احتلال المكانة التي نتصور أنه جدير بها.

أخيراً لا آخراً، نريد أن نشير إلى قيمة إيجابية أخرى نرى من الضرورة أن تكون موضوع التربية الهادفة إلى تكوين هُوية شخصيتنا الذاتية في المستقبل، وهي احترام ما هو عام ومشترك. وتلتقي هذه

القيمة مع ما سلف ذكره من قيم الحرية واحترام القانون واحترام الغير.

هناك مجتمعان ممكنان يقوم أولهما على تربية تقود إلى احترام ما يعود إلى الشخص وتدفع إلى الاستهانة بما هو عام ومشترك، بينما تقوم التربية الثانية على تكوين الشخص على احترام ما يعود إليه وما هو مشترك وعام في الوقت ذاته.

نتساءل عبر أمثلة بسيطة يمكن إغناء الفكرة بالعديد غيرها. ما الذي يدفع الإنسان إلى احترام حديقة بيته وإلى التعامل بكيفية مخالفة مع حديقة عامة ؟ ما الذي يدفع الإنسان إلى احترام كتاب يملكه دون أن يعامل كتاباً استعاره من خزانة بنفس المعاملة ؟

من الواضح أنه مهما سادت الملكية الخاصة داخل أي مجتمع، فإن هناك دائماً ما هو مشترك ضرورة بفعل وجود حياة مجتمعية. ومبدأ احترام ما هو عام معناه احترام الجزء الذي يعود إلى الغير من الملكية المشتركة بقدر احترام ما يعود إلى الذات. هذا أيضاً مظهر من مظاهر هُوية تتجه نحو صورة قوية لمجتمع تسوده تعاقدات يتم اعتبارها من أعضائه عن طريق اختيار حر وعميق. وهذه القيمة القائمة على احترام مظاهر الحياة المشتركة من القيم التي يمكن أن تكون موضوع تربية، ومن القيم التي يمكن أن تساهم في تكوين ذات لها كيان قادر على الفعل الإيجابي في حياة المجتمع، وإلى العيش في حياة مجتمعية منسجمة تظهر فيها الفوضى بوصفها شذوذاً لا قاعدة.

قصدنا من عرضنا عن القيم السالفة الذكر أن نفكّر في هُوية مغرب المستقبل، ولذلك لم نلجأ إلى عرض هُوية نعرض مكوّناتها الثالثة بقدر ما أضفنا إلى ذلك انفتاح هذه الهُوية على قيم يمكن أن تجعل

المجتمع منسجماً في حياته وأن تجعل الشخصية المنبثقة عنه واعية بشروطها مهيأة لمواجهة التحديات المختلفة التي يطرحها عليها العالم المعاصر. وقد قصدنا أيضاً أن نوجه الفكر في الهُوية في اتجاه جديد باعتبارها لا هوية تكونت فحسب، بل باعتبارها أيضاً هُوية تتكون تكون للتربية في تكوّنها أثر كبير. فالتفكير في مغرب المستقبل لا ينبغي أن يطغى عليه التفكير في الماضي فحسب، كما لا ينبغي أن يتم فيه اعتقال مجريات الحياة اليومية. هذا في نظرنا طريق للتفكير في الهُوية القادرة على تمثل واقعها ومواجهة تحدياتها.

الهوامش

1 - راجع بهذا الصدد القاموس الذي أشرف عليه لالاند

Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F

وقد اعتمدنا طبعته التاسعة الصادرة عام 1962.

2 - راجع : «التعريفات» للجرجاني، الدار التونسية للنشر، 1971.

3 - نفس المرجع السابق.

4 - يمكن بهذا الصدد مراجعة كتاب:

Von Grunebaum, "L'identité culturelle de L'Islam"; éd: Gallimard, 1969.

5 - هيأنا دراسة تحت عنوان : (المغرب بين مكوّناته وآفاقه)، وستصدر لنا ضمن كتاب يصدر قريباً تحت عنوان : «المغرب بين أبعاده وآفاقه »، وذلك عن وكالة شراع، طنجة.

6- فكّرنا في هذا الموضوع في مقال تحت عنوان : (متناقضات التنمية) وقد صدر لنا في مجلة دراسات عربية، بيروت، يناير 1997.

7 - من المؤلفات المغربية التي استفدنا منها في هذا الباب، راجع : محمد عزيز الحبابي، « من الحرية إلى التحرر »، علال الفاسي، «الحرية »، مطبعة الرسالة، الرباط 1997، عبد الله العرْوي ، «مفهوم الحرية »، المركز الثقافي العربي، وقد اعتمدنا الطبعة الثانية الصادرة عام 1983.

الهُوية المغربية والمشكل اللغوي

عبد العَلِي الودغيري

هناك مجموعة من المنطلقات الأولية التي ينبغي التذكير بها قبل التوغل في تفاصيل الموضوع الذي أريد أن أعالجه:

أولها: التذكير بأن اللغة هي عنصر أساسي ومكون ضروري وحيوي من مكونات هوية شعب من الشعوب أو أمة من الأمم أو وطن من الأوطان. والهوية هنا بمعنى مجموعة الخاصيات والملامح التي تتكون منها الشخصية المتميزة لمجموعة بشرية معينة. فلا يمكن تصور مجموعة بشرية بدون لغة ولا لغة بدون مجموعة بشرية.

ثانيها: بأن اللغة العربية هي مكون أساسي وضروري من مكونات الشخصية المغربية، أو بالأحرى، لقد أصبح الأمر كذلك منذ أصبح الإسلام دين هذه المجموعة البشرية التي يطلق عليها إسم المغرب. فقد دخلت العربية بدخول هذا الدين وانتشرت بانتشار القرآن الكريم الذي هو أساس الدين ومرتكز العبادة والعقيدة والعلم والفكر والثقافة والحكم والتصرف في كل الأمور الدينية والدنيوية والمالية والإدارية، وكل العادات والتقاليد بالمجتمع الإسلامي. وبدخول الإسلام أيضا دخلت في موجات مختلفة وعلى مراحل متعددة أفواج من العرب أو المستعربين الذين اختلطوا بالسكان الأصليّين، وكما امتزجت دماؤهم بدمائهم امتزجت كذلك لغتهم بلغتهم إلى أن تعربت الأغلبية الساحقة من ساكنة البلاد. وبالإضافة إلى عنصري الدين والإجناس العربية اللذين عملا على نشر العربية كانت هناك عناصر أخرى منها التعليم والإدارة والاقتصاد.

فالتعليم عبر جميع مراحله التاريخية وفي مختلف المناطق الإسلامية كانت أداته الوحيدة هي اللغة العربية. يبدأ المنهج التعليمي بحفظ كتاب الله العزيز بقراءاته المختلفة، ثم ينتقل إلى تحفيظ المتون اللغوية والأدبية و الدينية. ثم إلى دراسة الكتب المصنفة في مختلف وجوه المعرفة، و كلها مكتوبة باللغة العربية، إلى أن يتخرج المتعلم و هو طالب[1] (أي فقيه متعلم) له خبرة عالية باللغة العربية.

و قد توارثت الأجيال هذه المناهج التعليمية التي كانت تلقن في كل المدارس والزوايا الصوفية والمساجد المنتشرة في كل المناطق المغربية، الحضرية منها والبدوية، الجبلية منها والسهلية على حد سواء، إذ لم تكن توجد ببلاد المغرب المسلم منطقة، ولو في حجم دوار أومدشر صغير، تخلو من مدرسة قرآنية على الأقل وفقيه يعلّم القرآن وفرائض الدين ويؤم بالمسلمين في الصلوات الخمس. ولا شك أن هذا كان له أثر كبير في تعميق نشر اللغة العربية وتخريج علماء فطاحل وأئمة كبار لهم باع وأي باع في معرفة هذه اللغة.

أما النظام الإداري ودوره في نشر العربية بالمغرب، فمعروف أن العربية كانت وحدها منذ دخول الإسلام إلى دخول الاستعمار الأجنبي في بداية القرن الحالي هي لغة الإدارة والتوثيق، فبها تكتب السجلات المالية والإدارية والمراسلات، وتصدر الظهائر والمراسيم والقرارات والتعيينات والوثائق العدلية وغيرها، وهذا ما كان يحتم على من يرغب في نيل منصب من المناصب الإدارية معرفة ضرورية باللغة العربية.

وفي مجال المعاملات الاقتصادية كانت العربية أيضا وإلى حين دخول الاستعمار هي اللغة التي تسجل بها العقود في البيع والشراء والقرض والرهن والهبة وكل المعاملات التجارية الأخرى، فهي إذن لغة المجالين الاقتصادي والتجاري.

هذه العوامل وغيرها مما هو معروف، قامت بدور كبير في نشر العربية وتعميق جذورها في سائر أنحاء المغرب.

و بقدر ما أثرت العربية في ثقافة المغرب وتكوين هويته، أثر المغاربة أيضا في هذه اللغة وفي ثقافتها بما لهم من شخصية قوية متميزة، وهكذا أصبح الخط المغربي متميزا عن صنوه المشرقي، والترتيب الهجائي للحروف في المغرب مخالفا للترتيب الهجائي في بلاد المشرق، وحتى الأرقام التي تسمى عند الأوروبيين بالأرقام العربية كان دخولها إلى أوروبا وانتشارها في أنحاء العالم عن طريق بلاد المغرب وجامعة القرويين بالذات. حتى طريقة تلاوة القرآن وتحفيظه تجدهما مختلفين في المغرب عما هو الشأن بالشرق، وحتى تسفير الكتب وزخرفتها، وحتى علوم اللغة ذاتها كان للمغرب فيها مدارس واتجاهات أصبحت معروفة ومنتشرة في الشرق انطلاقا من المغرب. فمن المغرب انطلقت الآجرومية التي أصبحت من المتون النحوية التي تقوم عليها المناهج التعليمية بأغلب مناطق العالم الإسلامي والعربي[2] ومن المغرب انطلقت الجزولية[3] التي احتفل بها المشرق أيما احتفال، ومنه انطلق العديد من الآراء النحوية واللغوية فضلا عن الآراء الدينية، والفقهية خصوصا، والطرق الصوفية وعلى رأسها الشاذلية وما تفرع منها.

و إذا كانت اللغة العربية أصبحت بعد الإسلام أشبه ما تكون بالكرة الثلجية ـ كما قلت في بحث سابق ـ كلما تدحرجت في إقليم من أقاليم الخريطة الإسلامية إلا واكتسبت قشرة جديدة والتفّت بها ألفاظ واستعمالات محلية ملتقطة من هذا الإقليم أو ذاك، فقد كان للمغاربة طريقتهم الخاصة وأسلوبهم المتميز في التعامل مع لغة القرآن هذه، و هي تتدحرج في أقاليمهم شمالا وجنوبا وشرقا ومغربا و قرونا تلو قرون، سواء وهم يكتبونها أم وهم يتلفظونها، فأثروا في أساليبها وأضافوا إلى معجمها ووسعوا حقول دلالاتها

بتراكيب وألفاظ واستعمالات لم يعرف لها وجود ولا معنى إلا داخل المغرب، ولمن أراد أن يتأكد من هذه الحقيقة فما عليه إلا أن يتصفح كتب المغاربة ولا سيما في مجال التاريخ والرحلات والفقه والنوازل والطب والنبات والأدب والسياسة والموسيقى والوثائق الإدارية والدبلوماسية والتجارية ليقف على مقدار الإضافات المغربية إلى لغة الضاد(4).

لقد احتضن المغرب إذن هذه اللغة، لغة القرآن الكريم، وأحبها وقدسها واحتفل بها وجعلها جزءا أساسيا من شخصيته الثقافية ووجدانه الروحي، فقامت على أساسها ثقافة ذات خصائص متميزة في مذاقها ولونها وشكلها ومكوناتها، ونشأ بالمغرب علماء وفقهاء وأدباء من طراز خاص عرفوا بنبوغهم في الثقافة العربية وتفردهم باجتهاداتهم وآرائهم ومذاهبهم الفكرية، فكان ذلك كله رافدا من الروافد التي صبت في بحر الثقافة الإسلامية العربية، هذا البحر العظيم التي تجمعت مياهه الزاخرة من مصبات كل الروافد الأخرى المنحدرة إليه من مختلف أقاليم العالم الإسلامي.

ثالثها: التذكير بأن اللغة العربية بعد نزول الوحي بها وتكليف الرسول الكريم بحمل رسالة الإسلام ونشرها و تبليغها، لم تعد لغة خاصة بالعرب أو بقريش، ولكنها انتقلت من هذه الخصوصية لتصبح لغة القرآن والإسلام وملكاً للشعوب الإسلامية الداخلة في هذا الدين العالمي رغم اختلاف ألسنتها وألوانها. فمن الخطأ إذن أن تنشأ عند بعض الشعوب أو العناصر الإسلامية التي ليست من أصل عربي حساسية اتجاه هذه اللغة بدعوى أنها لغة قوم مخصوصين هم العرب، فيناصبوها العداء وينظروا إليها تلك النظرة الضيقة المنطلقة من العرقية والعنصرية، دون أن يفهموا مغزى كون القرآن الكريم لما نزل بلسان عربي مبين، ولما كان موجها للأمم والشعوب كلها على اختلاف ألسنتها وألوانها، ولما تعهد الحق سبحانه بالحفاظ على هذا القرآن حين

قال:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون ﴾ (الحجر9) ــ وذلك لا يكون إلا بالحفاظ على ألفاظه وتراكيبه وصيغه ولغته ــ ولما كنا نحن المسلمين على اختلاف ألسنتنا وألواننا مطالبين ــ بحكم إيماننا بالقرآن ورسالته ــ بالحفاظ على هذا الكتاب إلى أبد الآبدين، لما كان ذلك كله معلوما مقررا، فقد أصبح معلوما مقررا أيضا أن العربية لم تعد ــ بعد نزول الوحي بها ــ لغة قوم يُسمّون العرب، بل أصبحت لغة تسمى لغة القرآن أي لغة الكتاب الذي يوحد جميع المؤمنين به. فهي اللغة التي ينبغي أن يجتمع عليها جميع المسلمين ويرفعوا لواءها ويجعلوا منها رمزا لوحدتهم، إنها لغة الشعوب الإسلامية جميعا وليست خاصة بالعرب. ولقد صدق ابن خلدون حين قال في مقدمته: "صار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام". وهذا هو البعد العميق الذي فهمه آباؤنا وأجدادنا وأسلافنا المؤمنون حقا والصادقون حقا حين تخلوا عن أنانيتهم الشخصية والفهم الضيق لحدود الهوية المرتبطة بالدم والعرق والإقليم الجغرافي، فأقبلوا على تعلم هذه اللغة ونشرها وتعميمها وتبوئها مكان السيادة والرئاسة على سائر اللغات المحلية والإقليمية[5]. لم يمنع القرآن ولا الإسلام استعمال اللغات والألسنة الأخرى، ولكنه اختار لإبلاغ وحيه لغة خاصة هي لغة القرآن، فأصبح من الضروري تبعا لذلك أن تكون هذه اللغة هي أداة التخاطب والتواصل والتفاهم بين كافة شعوب أمة القرآن.

العربية إذن، هي لغة القرآن أي لغة الإسلام[6]، وليست لغة قريش ولا لغة العرب وحدهم، والمتكلم أو المثقف بهذه اللغة ليس من الضروري أن يكون عربيا بالعرق أو الأصل، والعربية أيضا هي عنصر توحيد لفكر الشعوب الإسلامية وثقافتها.

إذا ما تم استيعاب هذه الأولويات السابقة، كان علينا أن ننتقل بعد ذلك للنظر في وضع العربية بالمغرب قبل مرحلة الاستعمار وأثناءه وبعده، وعلاقتها

باللغات المحلية والتجارية، وكيف كان ينظر المغاربة إلى هذه اللغة، وكيف تعاملوا معها، وما هو الشيء الذي تغير في هذا الوضع بعد ذلك، وما الذي أدى إلى طرح مشكل أصبح يسمى في المرحلة المتأخرة بالمشكل اللغوي، ما بواعثه؟ ما أسبابه؟ ما آثاره وأبعاده؟ كيف الخروج منه؟.

لقد سبق القول: إن العربية أصبحت منذ دخول الإسلام إلى أرض الشمال الأفريقي والمغرب الأقصى منه خاصة، هي لغة الثقافة العالمة على الأقل، فهي لغة العلم والتعليم ولغة الدين والإدارة والسياسة والحكم والتجارة والاقتصاد والمعاملات المكتوبة في جميع مجالات الحياة. ومر بنا أيضا كيف أن المغاربة في جميع الشمال الأفريقي، والمغرب الأقصى على الخصوص، كانوا ينظرون نظرة تقديس وحب عظيم لهذه اللغة، ولم يتعاملوا معها قط على أساس أنها لغة مفروضة عليهم من قبل أية سلطة دنيوية، لأنه لم يثبت في أية مرحلة من تاريخ المغرب أن سجل نزاع سياسي أو عسكري أو من أي نوع آخر حول هذا الامتياز الذي حظيت به هذه اللغة منذ دخول الإسلام إلى غاية دخول الاستعمار الحديث في بداية هذا القرن، بدليل أنه حتى في العصور التي حكمت فيها المغرب أُسَرٌ وسلالات تنحدر من أصول غير عربية مثل دول المرابطين و الموحدين والمرينيين ـ وهي من أقوى الدول التي يفتخر تاريخ المغرب بها ويعتز بتراثها وإنجازاتها[7] ـ لم يلجأ أحد من الحكام إلى التدخل في الوضع اللغوي بفرض سياسة لغوية مخالفة لما كان معروفا وسائدا في جل أقطار العالم العربي الإسلامي من الخليج إلى المحيط، بل إن الثقافة العربية بالمغرب بمختلف فروعها وآدابها إنما وصلت إلى قمة ازدهارها وشموخها في عهد هذه الدول المرابطية والموحدية والمرينية، وفي هذه الفترة بالذات التي كانت فترة وحدة كبرى جمعت بين أقطار المغرب العربي والأندلس وحققت أغلى أمنية من أماني الأمة الإسلامية العربية في التكهل والاندماج. ظهرت أسماء كبار علماء المغرب وفقهائه وأدبائه وشعرائه ونحَاته بالعربية، منهم على

سبيل المثال لا الحصر: القاضي عياض، ابن زنباع، ابن الجوزي السبتي، ابن القطان، أبو عثمان السلالجي، أبو العباس السبتي، عبد السلام بن مشيش، أبو موسى الجزولي، ابن معط صاحب الألفية المشهورة في النحو التي قلدها ابن مالك، ابن دحية، عبد الواحد المراكشي، ابن البناء، الشريف الإدريسي، ابن الياسمين، ابن الملجوم، ابن الزيات، ابن عطية، ابن حبوس، أبو العباس الجراوي، ابن عبدون المكناسي، أبو العباس القباب، ابن عبد المالك المراكشي، ابن رشيد السبتي، ابن الحاج الفاسي، الشيخ زروق، ابن الشاط، ابن غازي، ابن بري، الخراز، المكودي، ابن أجروم (صاحب الأجرومية)، ابن هانىء السبتي، أبو القاسم الشريف السبتي، ابن بطوطة، أبو العباس العزفي، الجزنائي، ابن جابر المكناسي، ابن عبد المنان، فهؤلاء وغيرهم من مشاهير أعلام الثقافة المغربية كلهم عاشوا وأنتجوا وازدهروا في عصر دول كبرى منحدرة من سلالات وأصول أمازيغية، لكنها لم تتنكر للعربية ولم تعرف للعصبية العرقية معنى ولم تفسح لها مجالا، لأن هاجس الوحدة عندها كان قويا والوازع الديني كان متجذرا عميقا. ووجود هذا الواقع لا ينفي وجود بعض الكتابات القليلة مخطوطة بغير اللسان العربي، ولا سيما في المجال الديني، كما نسب ذلك لابن تومرت أو غيره بغاية شرح العقيدة أو المذهب وتعميمهما على من لا يعرف العربية، كما لا ينفي وجود بعض الخطباء الذين كانوا يضطرون في مواقف معينة دينية أو سياسية وعسكرية واجتماعية إلى استعمال لهجات محلية أمازيعية وغيرها لشرح أفكارهم وتعميمها وإيصال الخطاب الرسمي للدولة إلى عموم أفراد الشعب، ولكنه حتى حين كان بعضهم يضطر إلى استعمال اللهجات الأمازيغية في الكتابة كان من الضروري أن يكون الحرف العربي هو الوسيلة لكتابة هذه الوثائق والنصوص، وهذا لم يحدث في الشمال الأفريقي وحده بل حدث في كل المناطق الأفريقية الأخرى التي دخلها الإسلام فأصبحت العربية فيها هي لغة العلم والدين والثقافة والإدارة إلى أن آقتحم الاستعمار الأوربي هذه القارة فحارب العربية والحرف العربي ومنع استعمالها منعا كليا[8].

إذن لقد كانت العربية هي عصب الثقافة المغربية، وكانت الفصحى على الخصوص وفي إطار التداخل اللغوي الذي عرفته البلاد، هي التي تمثل الشكل اللغوي الأعلى الذي يحضى بالامتياز والاحترام من لدن الجميع، وذلك باعتبارها وعاء للثقافة العالمة أي أداة للعلم والتعليم والدين والشؤون السياسية والإدارية، ووسيلة للتواصل مع العالم الخارجي من دول وشعوب مختلفة، هذه هي الوظيفة التي كانت تقوم بها هذه اللغة في بلاد المغرب طوال القرون الأربعة عشر الماضية إلى قدوم الإستعمار الحديث [9]، وبجانب هذا المستوى الذي يمثل الوجه الرسمي والرفيع لثقافة البلاد، كانت هناك ثقافة شعبية قامت فيها اللهجات العربية الدارجة ـ وهي متنوعة ـ واللهجات المتفرعة عن الأمازيغية وهي ثلاثة بالمغرب الأقصى، بدور الوسيط في التعامل اليومي وبين الأسرة والأصدقاء وأفراد القبيلة والتعبير عن العادات والتقاليد الشعبية المحلية التي تختلف من مجموعة إلى أخرى ومن مكان إلى آخر.

ومع مرور التاريخ أصبحت الوظائف والأدوار الموكلة لكل من العربية الفصحى واللهجات العربية والأمازيغية معروفة محفوظة، فكل له مجالات استخدامه الخاصة، وقد توزعت هذه الأدوار والوظائف بطريقة تلقائية وعفوية دون أن تكون هناك سياسة لغوية مدروسة ومخططة أو مفروضة من أعلى، ودون أن تتدخل أية جهة للتعبير ـ بأية جهة من الصفات ـ عن سخطها أو عدم رضاها بهذا التوزيع التلقائي للأدوار التي يقوم بها كل شكل من الأشكال اللغوية المستعملة بالمغرب في أداء وظيفته الاجتماعية، وبالتالي لم يكن هناك شيء يسمى هضما للحقوق أو تعديا عن الهوية أو شيء يسمى التهميش أو الطمس لهذه المجموعة البشرية أو تلك ولهذا الشكل اللغوي أو ذاك، لأنه أساسا لم يكن هناك صراع لغوي بين العربية والأمازيغية ولا حرب بين الفصحى واللهجات، بل كان هناك تعايش وتكامل وتبادل في الأدوار والوظائف الاجتماعية طوال القرون الماضية، ولم تكن المسألة اللغوية أو قضية الهوية

تطرح قط ـ على الأقل حسب ما وصل إلينا من وثائق ومعلومات تاريخية ـ على أي مستوى من المستويات،ولا سيما المستوى العرقي الطائفي، ولم يكن ذلك الشخص المنحدر من أصل أمازيغي يجد أدنى غضاضة في تعلم العربية والإقبال عليها والتبحر فيها ليحتل منصبا في الدولة أو يصبح من العلماء والأدباء ذوي السمعة والاحترام ويحسن وضعيته الاجتماعية، بل كان الذى يستطيع الحصول على هذه الثقافة ويتملك هذه اللغة يعتبر نفسه محظوظا في مجتمعه. ولم يكن ذلك المنحدر من أصل عربي ينفر ـ في المقابل ـ من تعلم لهجة أو أكثر من لهجات الأمازيغية إذا ألجأته الحاجة لهذا، ولا سيما أن الخريطة السكانية بالمغرب عرفت بعد الفتح الإسلامي تداخلا غريبا جدا بين العناصر المكونة للمجتمع المغربي، فهناك قبائل عربية سكنت وسط الأمازيغ، فتحولت تلقائيا و بكاملها إلى الأمازيغية، وهناك العكس، أضف إلى ذلك عنصر التزاوج والتصاهر الذي كان وسيلة سياسية أحيانا يلجأ إليها الحكام للزيادة من التلاحم الشعبي والتفاف القبائل حولهم، بالإضافة إلى حدوثه بكثرة بين مختلف الفئات الشعبية التي لم يعد أحد منها يؤمن ـ بعد الإسلام ـ بوجود فوارق عنصرية أو عرقية. لقد حصل بين عناصر الشعب المغربي تلاحم غريب وتمازج وانصهار تامان قلّ أن نجد لهما مثيلا بين الشعوب المنحدرة من أصول مختلفة، فأصبح الآن من الصعوبة ـ إن لم يكن مستحيلا ـ أن يجزم أحد المغاربة بأنه ينحدر من هذه الفصيلة الدموية أو تلك، أو يزعم بأنه من أصل أمازيغي صرف أو عربي لا تشوبه شائبة، ولا سيما أنه ليست هناك في المغرب حدود جغرافية تفصل هذه الفصيلة الدموية عن تلك كما هو واقع في بعض الدول والشعوب. وقد كان لهذا التمازج العميق والتلاحم الشديد دوره الأساسي في ذلك التعايش السلمي الكبير والتداخل اللذين عرفتهما مختلف الأشكال المكونة للأطلس اللغوي المغربي، مع قيام كل واحد منهما بدوره الذي يكون دور الآخر في إحداث التواصل والتفاهم الإجتماعين على كل المستويات وفي كل المجالات.

ومن ثم وفي إطار هذا التمازج والإنصهار والتداخل والتكامل بين المكونات البشرية واللغوية للمجتمع المغربي طيلة القرون الأربعة عشر الماضية، لا يمكن إلا أن نتحدث عن ثقافة مغربية من نوع خاص، أي من النوع الذي تداخلت فيه العناصر والمكونات المختلفة وتكاملت فيما بينها وتمازجت، بحيث يتعذر أن نعزل عنصرا منها ونعتبره وحده ممثلا للثقافة المغربية. وإذن حين نتحدث عن الهوية المغربية، فلنقل إن هذه الهوية هي حصيلة تفاعل مجموع هذه العناصر والمكونات التي امتزجت معها بالإضافة إلى عنصري العربية والأمازيغية عناصر بشرية ولغوية أخرى أفريقية وأندلسية وغيرها، وبعد هذه القرون الطويلة من التفاعل والتلاحم والتمازج في اللغة والدين والدم والأرض والتاريخ والعادات والتقاليد والأعراف والأفكار والآمال والتصورات، لا يمكن أن يقبل من واحد من المغاربة أن ينهض اليوم فيطالب بأن تكون له هوية خاصة به.

هذا ما كان عليه الوضع قبل بداية القرن الميلادي الحالي. فما الذي حدث بعد ذلك؟ وكيف نشأ المشكل.

دخل الاستعمار الفرنسي والإسباني إلى المنطقة فقلب الوضع اللغوي رأسا على عقب. لقد تم فرض اللغتين الفرنسية والإسبانية بالقوة وأصبحتا لغتي التعليم والإدارة والسياسة والاقتصاد وتسيير المقاولات، كل في منطقته التي يحتلها، وسلب من العربية دورها الأساسي الذي كانت تقوم به في هذه المجالات الرسمية كلها، ولم يبق لها إلا المجال الديني وحيز ضئيل جدا من المجال التعليمي (من خلال المدارس التعليمية) بدأ هو الآخر يتقلص شيئا فشيئا بعد أن شنت حملات شعواء ضد المدارس القرآنية والدينية ونعتت العربية الفصحى بأبشع النعوت ووصفت بأنها متخلفة وجامدة وعقيمة ولا تصلح للتقدم ولا تواكب العصر، إلى آخر اللائحة من التهم التي ألصقها بها

دعاة الاستعمار ومنظروه. وهناك أحس المغاربة جميعا، حتى الذين لا يفهمون ولا يتكلمون العربية ممن لهم حس وطني وغيرة دينية، بأنهم مُسُّوا في جوهر هويتهم جميعا وأصيبوا في عمودها الفقري ألا وهو اللغة، فالعربية بالنسبة لهم لم تكن فقط وسيلة للتواصل والتخاطب بل هي من المقدسات العليا التي لا يمكن المساس بها، وهي وسيلة للتعبد وفهم القرآن ومدارسة الشريعة، وهي وعاء تراثهم وحضارتهم ورمز كرامتهم وفخرهم واستقلالهم الفكري والثقافي وهذا الإحساس الذي قواه التحدي الاستعماري وغطرسته هو الذي خلق جوا مشحونا من التوتر والعداء للمستعمر أدى إلى مقاومته ومقاومة سياسته اللغوية المفروضة ولا سيما في المنطقة التي تحتلها فرنسا، فنشأت لمناهضة ذلك حملة مضادة قامت بإنشاء المدارس الحرة الأهلية لتعليم العربية والقرآن الكريم في الحواضر والبوادي بما فيها المناطق الأمازيغية، ورفع المواطنون بما فيهم الأمازيغ[10] احتجاجاتهم ومطالبهم ضد السياسة التعليمية التي طبقتها فرنسا على الخصوص بحذف مادة اللغة العربية والقرآن الكريم من مناهج التدريس أو التقليص من حصصها.

وقد أدت هذه المقاومة المغربية للسياسة الثقافية والتعليمية المفروضة إلى نتائجها في التصدي للأهداف الاستعمارية التي كانت ترمي من وراء القضاء على اللغة العربية إلى تحقيق مكاسب عدة منها:

1) اختراق الهوية الثقافية للمغرب واستبدال عناصرها ومكوناتها الأساسية بعناصر ومكونات جديدة مقحمة ومفروضة.

2) فصل المغرب عن المشرق وانتزاعه من حضيرته التي كان ينتمي إليها حضاريا وثقافيا ودينيا وتاريخيا وجغرافيا، وهي حضيرة العالم العربي الإسلامي وإلقائه في حضيرة عالم آخر غريب عنه لا يمت إليه بصلة بدينية ولا لغوية ولا تاريخية ولا ثقافية، وفي هذا السياق أنجزت عدة بحوث أنثروبولوجية

ودراسات أركيولوجية استعمارية حاولت إرجاع أصول المغاربة إلى سلالات أوروبية وفصل عادات المغاربة عن عادات الشرق، والذهاب إلى الزعم أحيانا بأن الإسلام لم يتغلغل في الوجدان المغربي بدليل بعض البدع والانحرافات في الممارسات الدينية لبعض المجموعات. بل حاولوا أيضا إثبات وجود بقايا الوثنية والمسيحية في جزء من تلك التقاليد والعادات ليخلصوا إلى القول بأن المغرب ما زال وفيا لمرحلة ما قبل دخول الإسلام والثقافة العربية، و أن تراث المغرب قبل الإسلام أغنى وأعمق وتأثيره في المغاربة أقوى من تأثير الإسلام وثقافته وحضارته ولغته.

ولقد كان لهذه الأفكار صداها السيء على نفوس البعض الذين أصبحوا اليوم يتباهون بتاريخ ما قبل الإسلام وتراث الجاهلية أكثر من مباهاتهم بتراث المرحلة الإسلامية من تاريخ المغرب، وفي هذا الإطار أيضا يمكن إدراج تلك الدعوات المتطرفة المغالية في المناداة ببعض الخصوصيات المغربية التي تُبدي المغرب وكأنه جزيرة منفصلة تمام الانفصال وفي كل شيء عن جيرانها وشركائها في العقيدة واللغة و الدين والحضارة والتاريخ والجغرافيا، وأن صلته بالغرب الأوروبي أقوى عندهم من صلته بالشرق، ولذلك يحاولون دفعه إلى التنكر لماضيه الإسلامي والعربي كله وقطع الصلة به،[11] في حين أننا نعلم أن المغرب لم يكن ولن يكون له وجود خارج المجموعة العربية الإسلامية، ومن ثم لا يمكن أن نتصور أن له هوية أخرى خاصة به إلا في إطار هذا المجال العام الذي يجعل منه جزءا لا يتجزأ من هذا العالم العربي الإسلامي وقطعة لا يمكن أن تنفصل عن خريطته.

وهذا لايعني به نفي الخصوصيات الثقافية والاجتماعية للمغرب، وإنما نعني بذلك أن المغرب كبقية البلدان العربية الإسلامية الأخرى تحيط به دائرتان صغرى وكبرى: الصغرى هي دائرة العناصر الخصوصية التي تجعل

منه بلدا له سيادته وكيانه ومقومات شخصيته، والكبرى دائرة العناصر المشتركة بينه وبين بقية المجموعة العربية الإسلامية. وهاتان الدائرتان متداخلتان بحيث لا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى. وبعبارة أوضح إن الدائرة الصغرى ما هي إلا جزء من الدائرة الكبرى التي تحيط بها إحاطة تامة وتحتويها احتواء كاملا، وليس لها منها انفكاك أبدا، لأن ذلك هو التاريخ الماضي والحاضر والمستقبل معا، وهكذا فإن اللغة العربية الفصحى هي واحدة من أبرز العناصر المتداخلة والمشتركة بين الدائرتين، فهي كالمحيط بالنسبة لما بداخله، وأما اللهجات واللغات المحلية فهي من جملة العناصر الخاصة بالدائرة الصغرى التي تكون مع غيرها مجموع الخصوصيات الإقليمية، ولكي ندرك هذا جيدا ونتفهم أبعاده العميقة، علينا فقط أن نتذكر وضع المغرب قبل 1912م على الخريطة الجغرافية والسياسية والتاريخية والدينية والثقافية،أي علينا أن نتذكر وضعه قبل أن يجتمع القادة العسكريون للدول الاستعمارية ويوزعوا خريطة العالم العربي الإسلامي فيما بينهم باستعمال القلم والمسطرة ورسم خطوط فاصلة بين القطع والغنائم التي تم توزيعها دون مراعاة ما بين هذه القطعة وتلك من وشائج الدم والدين واللغة والتاريخ...

وسنكون من الغباء بمكان إذا نحن اعتبرنا أن هذه الحدود المرسومة الآن بين البلدان العربية الإسلامية بقلم الإستعمار ومسطرته، هي حدود تاريخية وعرقية ولغوية وثقافية أيضا. فحين نسلم بهذا الواقع الذي فرضته علينا القوة الاستعمارية إذ ذاك يمكننا أن ننسلخ عن هويتنا العربية الإسلامية و ما يربطنا بأجزائنا التي اقتطعت منا واقتطعنا منها، وإذ ذاك يمكننا أن نذهب بعيدا في الدعوة الإقليمية والشوفينية والإنغلاق التام بدعوى المحافظة على الهوية بمعانيها الضيقة جدا.

3) خلق إنسان مغربي مستلب فكريا، مفكك الشخصية تابع ثقافيا وسياسيا واقتصاديا إلى المجالات الحيوية للاستعمار حتى يسهل ابتلاعه وهضمه وإتلاف وجوده نهائيا.

4) إضعاف الوازع الديني عند مسلمي المغرب عن طريق إضعاف العربية التي هي لغة القرآن والمدخل إلى علوم الشريعة. ولقد صرح بهذا الكثير من غلاة الإستعمار في العديد من المناسبات وحذروا حكامهم وضباطهم من تعليم العربية، لأنها اللغة التي ينتشر بواسطتها الإسلام ويترسخ وجوده، وهو في نظرهم النقطة السوداء التي كان ينبغي محوها من صفحة المغرب.[12] ولقد اعترف بهذا موريس موجلي:[13] "ليس هناك إسلام حقيقي دون نشر اللغة العربية" واعترف به الماريشال ليوطي حين كتب إلى رؤساء الدوائر بالمغرب يقول: "إن العربية عامل من عوامل نشر الإسلام لأن هذه اللغة يتم تعلمها بواسطة القرآن"[14] واعترف به أخيرا وليام بونتي الحاكم العام لفرنسا بأفريقيا الغربية حين كتب في دوريته المشهورة الموجهة إلى حكام المستعمرات التابعة له: "إن العربية لم تدخل البلاد الأفريقية إلا مع الدعوة الإسلامية وهي اللغة المقدسة في نظر الأسْود". [15]

5) إضعاف السلطة المركزية المتمثلة في المخزن وكسر شوكته وتحطيم هيبته، باعتبار أن الولاية العامة في الإسلام هي ولاية دينية ودنيوية في وقت واحد، وباعتبار أن اللغة العربية كانت هي لغة الإدارة والسياسة والاقتصاد والثقافة الرسمية العالمة التي يتوسل بها الحاكم لفرض سلطته الدينية والدنيوية وتوحيد الشعب وجعله ملتفا من حوله، فحين تصبح لغة التعليم والإدارة والاقتصاد والسياسة والحكم هي لغة أجنبية، فمعنى ذلك أن الزمام قد أفلت من يد السلطان الذي هو رمز الوحدة الوطنية في نظر جميع المغاربة.

6) تفكيك وحدة المغرب وتمزيق كيانه ببذر أفكار عرقية انفصالية، وتضخيم الفروق الثقافية والتعدد اللغوي والتهويل من شأن التمايز بين مختلف

المجموعات البشرية في العادات والتقاليد، والخروج من ذلك كله بخلاصة مفادها أن المغرب عبارة عن جزر منعزلة وقبائل متناحرة وشعوب ينبغي فصل بعضها عن بعض. إن الاستعمار لم يفرض فقط وضعا لغويا جديدا لم يرض عنه الوطنيون المغاربة ولم يقبلوه، بل لقد جاهد أيضا لزعزعة وحدة المغرب وخلخلة كيانه بدس روح العنصرية وسمومها بين مكونات الشعب المغربي المتلاحمة، فحاول عزل العنصر الأمازيغي - أو الذي يعتبره كذلك - عن العنصر الآخر الذي يعتبره عربيا أو مستعربا، فأصدر مجموعة من القوانين والنصوص التشريعية انتهت بالظهير المسمى عند الحركة الوطنية بالظهير البربري (ظهير 16 مايو 1930) وهو الظهير الذي أجج المقاومة المغربية وحمّى وطيس الرفض وأشعل فتيل الانتفاضة العارمة التي دقت المسمار في نعش الاستعمار الاستيطاني.

هذا الانقلاب الحاصل في السياسة اللغوية التي تراضى عليها المغاربة طيلة القرون الأربعة عشر الماضية، كان - إذن - واحدا من الأسباب الأساسية لتنظيم المقاومة المسلحة التي انخرطت فيها كل الفئات الشعبية وقادها زعماء وأبطال كثير منهم يعتبر من أبناء الأمازيغ الأحرار مثل محمد بن عبد الكريم الخطابي، وموحا وحمّو الزّياني وغيرهما.

فهؤلاء الذين حملوا سلاح المقاومة لم يحملوه فقط لأن الاستعمار استولى على الحكم واحتل البلاد واستبد بخيراتها، بل لأنه أيضا سلب كرامة المغاربة ومس هويتهم ومقدساتهم وتدخل في شؤون حياتهم واستلب شخصيتهم.

كما أن مسألة اللغة باعتبارها أساس الهوية أصبحت من أهم الأولويات في برامج الأحزاب الوطنية السياسية التي تأسست في أعقاب المقاومة المسلحة كالحزب الوطني، وكتلة العمل الوطني، وحزب الإصلاح، وحزب الاستقلال، وحزب الشورى والاستقلال، وحزب الوحدة...الخ.

لقد عاشت العربية بلهجاتها والأمازيغية بلهجاتها جنبا إلى جنب طوال القرون الماضية ولم يكن ما بينهما نزاعا أو صراعا بقدر ما كان تكاملاً وتداخلا وتبادلا، فجاءت الفترة الاستعمارية لتقحم مشكلا لم يكن له وجود من قبل وهو ما أصبح يسمى بمشكل العربية والأمازيغية، ورغم أن الحركة الوطنية المغربية على اختلاف فصائلها قد فطنت إلى الخبث الاستعماري الذي كان يرمي إلى شق الصف المغربي وتفكيك وحدته التاريخية، فقامت حركة الفصل بين العرب والأمازيغ أو حركة الصراع المفتعل بين اللغتين والثقافتين العربية والأمازيغية ـ واستطاعت أن تتصدى للأطروحة الاستعمارية وتهزمها وتحقق انتصارا عليها، إلا أنه رغم ذلك لم تستطع أن تقتلع الفكرة من جذورها، إذ ما لبث الموضوع أن طفا على السطح بعد الاستقلال ولا سيما خلال السنوات القليلة الماضية التي أصيبت فيها الأمة العربية الإسلامية بسلسلة الهزائم والنكسات، وسقط الإنسان العربي المسلم ـ بعد أن ألقى سلاحه وتخلى عن شعاراته ومثله وقيمه وأحلامه ـ في دوامة من اليأس والإحباط كاد ينسلخ فيها عن ذاته ويتنكر لهويته ويخرج من جلده، ويقول لمن ينتظر لحظة انهياره هذه: ها أنذا سلمت في كل شيء فخذوني وأريحوني من حيرة التمزق وعذاب الإحساس بالضياع والمهانة.

وفي هذه المرحلة من الضعف والسقوط والانهيار التي هيئت فيها الأمة العربية الإسلامية لتكون فريسة الأطماع، لا أستطيع أن أبرىء الاستعمار الجديد من وجود خيوطه وأياديه الخفية التي تقوم بدورها خلف مسرح الأحداث. بل إن كل الأدلة والقرائن تشير إلى وجود هذه الأيادي وراء التيارات الهادفة إلى زعزعة استقرار البلاد وبث روح التفرقة والحروب الأهلية الطائفية. وهكذا فقد ورث المغرب عن مرحلة الاستعمار وتبعاتها عدة مشاكل ثقافية:

أولها قضية اللغة الأجنبية التي تغلبت على اللغة الوطنية واحتلت مكانتها في التعليم والإدارة والحياة العامة وخلقت نوعا من الصراع الحاد بينهما.

وهذه القضية نتج عنها مشكلان أساسيان لم يكن لهما وجود قبل بداية الاستعمار:

المشكل الأول: هو المسمى بالثنائية اللغوية (BILINGUISME) (وقد يسمى بالازدواجية) التي أصبحت أساس العمل في الإدارة والتعليم والوسائط الإعلامية وغيرها، وانقسم الرأي العام المغربي والنخبة الفكرية والسياسية بشأنها إلى فرقاء ثلاثة: مؤيد ومناهض ومتوسط في الرأي. والحق أن المشكل هنا لا يكمن في وجود لغة أجنبية ولا في اكتساب أو استعمال لغتين أو أكثر، لأن الضرورة اليوم أصبحت تقتضي الإلمام بأكثر من لغة، وهذا أمر لا يمكن لأحد في هذا العصر أن يجادل فيه، ولكن المشكل الحقيقي هو في كيفية التعامل مع هذه اللغات الأجنبية، وما هي المكانة التي ينبغي أن تحتلها هذه اللغات في نسقنا التعليمي والثقافي والإعلامي ونظامنا الإداري والاقتصادي؟ وهل ينبغي أن يكون هذا التعامل معها على حساب اللغة الوطنية وفي مقابل التنازل عن مقومات شخصيتنا وهويتنا أم باعتبارها لغات للتفتح العلمي والتواصل الثقافي والحضاري؟

والمشكل الثاني: هو مشكل التعريب الذي لم يكن إلا ردّ فعل لحركة التغريب التي خلقتها سياسة الاستعمار اللغوية والتعليمية واستمرت في التغلغل والاكتساح إلى ما بعد الاستقلال. وإذن، فإن حركة الدعوة إلى التعريب التي أصبحنا نراها في البرامج السياسية للأحزاب الوطنية منذ مرحلة تكونها أواخر العشرينات وأواسط الثلاثينات، هي حركة نشأت لتطالب بإعادة الاعتبار إلى اللغة الوطنية وإقرارها في مكانتها التي كانت عليها من قبل أن تتغلب عليها اللغة الأجنبية (الفرنسية والإسبانية) وتزحزحها عن مكانتها التي اكتسبتها منذ قرون، أي بإعادة الدور الذي كان لها في مجال التعليم والإدارة والسياسة والاقتصاد والحياة العامة. لكل الأفكار المعادية التي روجها الاستعمار

وأنصاره وما كان يصاحبها من حملات تشنيع ضد العربية وثقافتها ومثقفيها، استطاعت أن تخلق لهذه الفكرة ـ فكرة الرجوع إلى التعريب كما كان الوضع بالمغرب قبل مرحلة الاستعمار ـ جملة من الأعداء الذين تصوروا، عن جهل أو غير جهل، أن التعريب هو ضد العصرنة والتحديث والتفتح على الحضارات واللغات من جهة، وأنه رمز للتخلف والتقوقع والرجوع إلى الوراء من جهة ثانية. والأشنع من ذلك هو تشويه مقاصد التعريب وتحريف مدلوله ومعناه حين قدم إلى بعض الناس مرتبطا بفكرة العرقية، وصور إليهم في شكل غول جاء يفترس ويغزو ويستعمر ويجتث الأصول غير العربية ويقضي على اللغات واللهجات والثقافات الأخرى[16]، بينما كان الهدف واضحا من التعريب، إذا أردنا الفهم الصحيح، ألا وهو إعادة وضعية العربية إلى سابق عهدها على رأس الهرم اللغوي بالمغرب ـ كما قلت وكررت ـ وذلك بأن تصبح كما كانت لغة تلقين العلوم والمعارف وتداولها، ولغة الإدارة والحكم والاقتصاد والمقاولات والمكاتبات التجارية، وبذلك تحل مكان اللغة الأجنبية، لأن وضعها الذي اكتسبته بقوة الحماية الاستعمارية لم يعد مقبولا في بلد له لغته الوطنية وتراثه العريق وثقافته وكيانه الحضاري وسيادته واستقلاله، وهذا ليس فيه مساس بحق اللهجات أو اللغات الأخرى في العيش والبقاء، فالتعريب ـ أي استعمال العربية ـ لم يكن في يوم من الأيام موجها ضد اللغة الأمازيغية و ما تفرع عنها من لهجات في المغرب العربي كله، ولم يكن القصد منه في يوم من الأيام اجتثاث أصول ثقافات هذه اللغة وما تفرع عنها من لهجات، ولكن المقصود هو وضع اللغة الأجنبية في موضعها الصحيح أي اعتبارها لغة أجنبية يتوسل بها إلى اكتساب التقنيات والتفتح على العالم الخارجي والتواصل بين الأمم والحضارات، واعتبار اللغة الوطنية الأولى وهي العربية لغة السيادة داخل البلاد[17] .

والدليل على ما نقول هو أن قضية التعريب ليست قضية يختص بها المغرب العربي وحده حيث توجد إلى جانب العربية لهجات أمازيغية متعددة

تدافع عن حقها في البقاء والوجود، بل هي قضية مطروحة أيضا في دول عربية أخرى لا تعاني من مشكل التعدد اللغوي الداخلي. وفي مقدمتها مصر ودول الخليج العربي التي ما تزال المؤسسات العلمية والتقنية العالية فيها تستعمل الإنجليزية عوض العربية في التلقين، مما جعل فكرة تعريب التعليم بجميع مراحله ما تزال مطروحة على كثير من المستويات.

الصراع في قضية التعريب إذن، هو صراع بين لغتين إحداهما أجنبية تصر على احتلال مكان السيادة في البلاد ولغة وطنية تعتبر أن شرعيتها قد انتهكت ومكانتها قد سلبت وحقها ضاع منها وتحاول استرداده. إنه صراع ضد التغريب والاستلاب والتبعية الفكرية لصالح الإستقلال الفكري والثقافي. ولكن الأيادي الخفية استطاعت أن تلصق بكلمة (تعريب) حساسية مفرطة أدت إلى خلق رد فعل معاد للفكرة ومشوه لأهدافها ومقاصدها ومعرقل لمسيرتها.

وهكذا ـ ونتيجة لما سبق ـ أضيف مشكل آخر لم يكن للمغرب عهد به من قبل طيلة القرون الماضية التي سبقت الاستعمار الاستيطاني والثقافي، ألا وهو مشكل الصراع المتوهم بين العربية والأمازيغية الناتج أولا عن مناورات الدس والإيقاع بين العناصر المكونة للمجتمع المغربي، بهدف إشعال الفتنة الطائفية التي تعتبر ورقة من الأوراق التي تلوح القوى الأجنبية باستعمالها في لعبتها القذرة لتمزيق وحدة الشعوب كلما اقتضت مصالحها ذلك، والناتج ثانيا عن التوجيه الخاطئ - والمقصود لمفهوم التعريب، وهذا بدوره جزء من اللعبة السياسية لبعض القوى الأجنبية. فإذا ما استطعنا معرفة هذه الخلفيات وإزالة كل خلط ولبس موجودين من أذهان الكثيرين حول هذا الموضوع، استطعنا إعادة الأمور إلى نصابها وإيجاد حلول مناسبة لهذه المشكلة الشائكة.

والمشكل الأخير الذي أود الإشارة إليه، وقد برز نتيجة التأثر بكثير من أطروحات الخطاب اللغوي الاستعماري وأخذ في التضخم أكثر من حجمه

الذي يستحقه، هو مشكل ازدواجية الفصحى والعامة التي حاولت بعض الكتابات تقديمه للرأي العام على أنه عائق كبير أمام نشر التعليم ومحو الأمية[18]، وأنه ما دامت الفصحى ليست هي اللغة الأم فينبغي إقصاؤها وإحلال العاميات محلها للإسراع بتعميم التعليم ومحو الأمية. وهذه الفكرة ليست جديدة علينا، إذ سبق للاستعمار وأداته الاستشراقية أن أشاعات في أوساط سياسية وثقافية بالمشرق العربي وحظيت بمناقشات ساخنة طوال الفترة السابقة من هذا القرن، حتى استطاعت أن تلقى لها بعض الأنصار في بداية الأمر، ثم ما لبثت أن قضي عليها بعد مرحلة من الزمن. ولكن هذه الجرثومة ما إن قضي عليها في الشرق حتى عادت لتنبعث مجددا هنا على أرض المغرب. ولا يخفى أن الدعوة إلى نبذ الفصحى والقضاء عليها وعدم اعتبارها جزءا أساسيا من هويتنا المغربية هي دعوة دخيلة على الفكر المغربي والأصالة المغربية، بدليل ما قلته مرارا من كون هذه الفصحى ظلت عند المغاربة وطوال القرون الماضية السابقة للإستعمار وعاء ثقافتهم وتراثهم ورمز وحدتهم فيما بينهم ومع أشقائهم العرب والمسلمين، بالإضافة إلى كونها لغة الدين والقرآن. وعلى كل حال لا يخفى ما وراء هذه الدعوة من خلفيات سياسية وإيديولوجية أشرنا إليها سابقا.

وفي مقابل هذه الدعوة التي يراد إحياؤها من جديد أصبحت تطرح فكرة بديلة، وهي المناداة باعتبار الفرنسية عنصرا أساسيا من مكونات هويتنا الثقافية، بدل اعتبارها لغة أجنبية ودخيلة، شأنها في ذلك شأن غيرها من اللغات الأجنبية كالإنجليزية والإسبانية التي نتوسل بها في الاتصال بالعالم الخارجي والتعرف عليه والاستفادة منه.

فهل يقبل المواطن الفرنسي الذي يدرس اللغة الإنجليزية في أغلب أطوار تعليمه، باعتبارها لغة ثانية، أن يجعل منها عنصرا أساسيا أو حتى مكملا للهوية الفرنسية ؟

خلاصة

والخلاصة أنه حان الوقت للتخلص من كثير من عقد الماضي المفزع ـ ماضي الفرقة والتشتت والتمزق ـ والتحرر من دسائس الاستعمار القديم والحديث وترسبات أفكاره وتخطيطاته وسياسته اللغوية والثقافية، وكثير من العقد النفسية المتولدة عن مرارة الإحساس باليأس والإحباط في ظل التشرذم العربي الإسلامي وانهيار القيم وتهاوي المثل السامية الداعية إلى الوحدة والتكتل والتسامح والتعايش والتضامن، وذلك يكمن أساسا في:

- استعادة الثقة في الذات والمقومات الحقيقية للشخصية المغربية، والخروج من مرحلة الاستلاب والتبعية الفكرية والثقافية.

- اعتبار الهوية المغربية من ناحية أولى، هي حصيلة التفاعل القائم منذ عشرات القرون بين سائر العناصر والمكونات البشرية وما نشأ بينها من تلاحم وتمازج في الدين واللغة والدم والأرض والتاريخ والعادات والتقاليد والأعراف والأفكار والآمال والتصورات، بحيث يستحيل استحالة مطلقة فصل أي عنصر أو مكون منها عن غيره وإفراده بنفسه، وضرورة العمل على استمرار هذا التلاحم والدفع به إلى أقصى مداه، لمواجهة تحديات المستقبل ورهان الغد المتمثلين في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية الشاملة التي هي غاية ما يتمناه كل فرد من أفراد المجتمع وسائر فئاته وتكتلاته، والتصدي لكل الأفكار التي يمكن أن تهدد هذه الوحدة وتسعى إلى تفتيتها وإضعافها.

- ومن ناحية أخرى، فإن هوية المغرب لا تكتمل خصائصها وشروطها وتتضح ملامحها وتظهر أصالتها إلا بوضعها في سياقها الحقيقي، وهو كون المغرب جزءا لا يتجزأ من الخريطة العربية الإسلامية، وبالتالي فإن هويته لا يمكن تصورها خارج هذا الإطار العربي الإسلامي، وهذا لا ينفي بالطبع ما

لبلاد المغرب من خصوصيات تتميز بها عن بقية الأقطار العربية الإسلامية، كما لا ينفي أيضا ما في هذه الخصوصيات من ملامح أفريقية وإنسانية عامة، ولا يلغي من الحسبان الموقع الجغرافي المتميز للمغرب وعلاقته التاريخية والثقافية والاقتصادية بأوروبا، وما كان لذلك ويكون من تأثير على تكوين الذهنية والشخصية المغربيتين. ولا يمنع من القول بضرورة الإنفتاح بالقدر الممكن على ثقافات الأمم المختلفة والاحتكاك بحضارة الغرب واستعمال كل الوسائط المشروعة الموصلة لذلك، وفي مقدمتها تعلم اللغات المختلفة.

– الحسم نهائيا في لغة التعليم والإدارة والاعتراف للغة العربية بدورها الأساسي والحيوي والمستقبلي في هذا المجال، واعتبار الفرنسية مثلها مثل الإنجليزية والإسبانية، وسيلة ـ لا غير ـ من وسائل الانفتاح والتواصل الحضاري والثقافي والاقتصادي مع فتح الأبواب لتعلم غيرها من اللغات الأجنبية.

– اعتبار العلاقة بين العربية والأمازيغية من جهة وبينها وبين باقي اللهجات العربية من جهة أخرى، علاقة تلاقح وتكامل في الأدوار والوظائف وتعايش وتساكن، وليست علاقة صراع أو نزاع أو تحارب، وإتاحة الفرصة أمام الدارسين والباحثين لمعرفة الأمازيغيات وبقية اللهجات، والبحث في تاريخها وتراثها ودراسة علاقاتها المختلفة باللغة العربية الفصحى التي ينبغي التأكيد أنها لغة الوحدة الوطنية والتواصل بين جميع المغاربة وإخوانهم العرب والمسلمين، ولا سيما وأن العصر عصر تكتلات إقليمية وجهوية ودولية وليس عصر عزلة وانغلاق وتقوقع على الذات. وهذا ما يجعلنا نحس ـ أكثر من أي وقت مضى ـ بضرورة الإسراع في إقامة صرح المغرب العربي الكبير وتشييد وحدته وإزالة كل العقبات التي يمكن أن تقف في طريقه. إن إقامة هذا الصرح الكبير كفيل في نظرنا بأن يعيد إلى المواطن المغربي ثقته بنفسه وماضي أمته

وتاريخها ومجدها وحضارتها، ويقوي إحساسه وشعوره بقيم الوحدة وكل الفضائل التي تجمع وتؤلف، ويقضي على كل النزعات التي تفرق وتمزق.

الهوامش

(1) هذا مثال من الألفاظ العربية التي اكتسبت مدلولا خاصا في الإستعمال المغربي، مما سنشير إليه بعد قليل.

(2) أصبح هذا اللفظ (أجرومية) نسبة إلى النحو المغربي ابن آجروم، علما على الدراسة النحوية في كثير من اللغات الأوروبية (grammatica - grammar - grammairc) الخ...

(3) نسبة إلى أبي موسى الجزولي النحوي المغربي المشهور. وقد وضعت عليها شروح عديدة...

(4) وهذا ما جعلني في السنوات الأخيرة أحرص علي توجيه طلبتي إلى الاهتمام بالألفاظ والاستعمالات المغربية في المتون والنصوص التي يحققونها ويعملون على نشرها، وانظر في هذا الصدد أيضا البحث الذي كتبته بعنوان: الألفاظ المغربية والأندلسية في معيار الونشريسي (مجلة كلية الآداب ـ الرباط)، وكتابنا مفردات ابن الخطيب: قاموس للألفاظ الحضارية في القرن الثامن الهجري، دراسة وتحقيق (منشورات عكاظ 1988 الرباط).

(5) إذا كان هناك شيء يستحق التأمل في كيفية هجرة اللغات إلى العربية ـ كما يسميها الدكتور/عبده محمد بدوي ـ والتنازل لها عن عروشها ومواطن سيادتها عن حب وطواعية، فهو حال مصر التي يحكي التاريخ أن الخليفة المأمون دخلها سنة 217 هـ وهو محفوف بالتراجمة من كل جنس ـ ومصر اليوم هي مركز إشعاع العربية وثقافتها، وكذلك يقال عن العراق والشام وغيرهما من البلاد الواقعة خارج شبه الجزيرة التي تسمى اليوم بلادا عربية، (انظر: أهمية تعلم اللغة العربية، د. عبده محمد بدوي ـ منشورات حوليات كلية الآداب بجامعة الكويت. ع 107 سنة 1995/1996).

(6) يقول جمال الدين الأفغاني: "إن لكل دين لسانا ولسان دين الإسلام العربي" نفسه ص61 .

(7) ونفس الشيء يقال عن الدولة الحفصية بتونس ودولة بني عبد الواد ودولة بني زيان بالجزائر والمغرب الأقصى، فضلا عن المجموعة الأخرى من الدول الصغرى المنحدرة أيضا من سلالات وأسر أمازيغية حكمت الشمال الأفريقي بعد الفتح، مثل دولة بني واسول في سجلماسة ودولة بني العافية ملوك مكناسة وتسول، ودولة برغواطة، ودولة زيري بن عطية ملوك فاس وأعمالها، ودولة ابن غانية من بقية المرابطين بناحية قابس وطربلس، ودولة زيري بن مناد ولاة العبيدين بتونس.

(8) محاربة العربية والحرف العربي ومنع استعمالها حدثا في كل منطقة من المناطق التي احتلها الإستعمار الأوربي سواء في آسيا أم أفريقيا أم غيرها، ومنها الدول الإسلامية في أوربا الشرقية، ولم يختص بذلك

الاستعمار الفرنسي دون غيره كما قد يتوهم، فالاستعمار الإنجليزي مثلا عمل بدوره على إحلال الإنجليزية محل العربية بنفس الأساليب التي استخدمها الاستعمار الفرنسي في مناطق نفوده، وقد أوردت في كتاب (الفرنكفونية والسياسة اللغوية والتعليمية الفرنسية بالمغرب) عددا من النصوص والدوريات التي كتبها وأصدرها حكام الحماية الفرنسية في منع استعمال العربية بالمغرب وشمال أفريقيا وغربها، وقد فعل الإنجليز وغيرهم الشيء نفسه في شرق أفريقيا والمناطق الأخرى التي احتلوها، ومما جاء في إحدى الدوريات التي وجهها أحد الحكام الإنجليز لرؤساء بعض المديريات في السودان (1930) قوله: "يجب أن يبدل كل جهد لتصبح الإنجليزية وسيلة للتخاطب حتى مع الذين يتكلمون العربية على أن يستبعد النطق بالكلمات العربية تماما" وجاء في الرسالة نفسها: "إن محاربة استخدام اللغة العربية مسألة ضرورية لتنفيذ أغراض الخطة العامة". وفي نفس السنة صدرت أوامر صارمة إلى مفتشي بعض المراكز في السودان بأن يمنعوا استخدام الكلمات والألقاب العربية في مناطق إدارتهم ويمنعوا زعماء القبائل والأهالي في الجنوب من إطلاق الأسماء العربية على أنفسهم وأولادهم ويجبروا التجار على عدم استعمال العربية في التعامل مع الزبائن، وألا يتحدثوا إلا الإنجليزية أو اللهجة المحلية، وكذالك منع التجار من بيع الملابس ذات الطابع الإسلامي(حزام المواجهة، تأليف د. جبر الله عمر الأمين ومدبولي إسماعيل منصور ــ الدمام 1993م).

وهذا لا يختلف في جوهره ولفظه عن المرسوم الذي أصدره وليام بونتي بمنع استعمال العربية في المحاكم الإسلامية بكل من دكار وسان لوي وغيرهما من مدن السنغال سنة 1911م والدورية التي وجهها في العام نفسه ــ بوصفه حاكما عاما لفرنسا بأفريقيا الغربية ــ إلى المستعمرات التابعة له بإحلال الفرنسية محل العربية في الإدارة وتحرير العقود والرسائل وكل الوثائق المكتوبة، ودورية الماريشان ليوطي (في 16 يونيه 1921) م الموجهة أيضا إلى رؤساء المناطق المدنية والعسكرية التابعة للإقامة العامة الفرنسية بالمغرب في الغرض نفسه، (انظر كتابنا: الفرنكفونية...) ص73 وما بعدها.

(9) وهذه الحقيقة شهد بها الأوربيون أنفسهم، يقول ج. جرانجيوم (GILBERT GRANGUILLAUME) في كتابه (اللغة والسلطة والمجتمع) تعريب محمد اسليم (1995) ص 87: "لما استعمرت فرنسا بلدان المغرب العربي كانت الوضعية اللغوية واضحة: فالفرنسية كانت لغة الأجنبي والعربية لغة الإسلام، وكان كل فرد يتكلم بلهجة جماعية". ويقول في ص 18 متحدثا عن المغرب العربي: "كانت فيه اللغة العربية دائما لغة الثقافة والإدارة".

(10) انظر كتاب لوسيان باي LUCIEN PAYE مدير التعليم السابق بمنطقة الحماية الفرنسية بالمغرب في كتابه (INTRODUCTION ET EVOLUTION DE L'ENSEIGNEMENT MODERNE AU MAROC) (المطبوع بالرباط ــ1992) وفيه يتحدث عن المطالب والعرائض التي قدمها آباء التلاميذ لعدد من المدارس القرآنية التي أقيمت في المناطق الأمازيغية للمطالبة بإدخال العربية والقرآن الكريم في مناهج التدريس والاحتجاج على خلوها منها (انظر ص298) وما بعدها.

(11) في هذا الإطار أيضا ينبغي فهم مغزى ارتفاع كثير من الأصوات ذات النظرة الضيقة لمفهوم الهوية المغربية التي أصبحت تصرح بمواقفها العلنية ضد الأفلام والأغاني المصرية، وفي السياق نفسه أيضا ينبغي فهم الإلحاح عند بعضهم على اعتبار العربية الفصحى عنصرا غريبا وأجنبيا عن مكونات الهوية المغربية، وكذلك المواقف العديدة التي يعلن خلالها بعض الناس رفضهم التحدث الفصحى ــ مع أن المقام يستدعي ذلك، بدعوى أنها ليست لغة البلاد بل هي في نظرهم لغة" الغزاة الفاتحين"، ولكنهم في الوقت ذاته يتطوعون للحديث باللغة الفرنسية ولا يرون في ذلك أي تناقض.

(12) انظر في خصوص هذا الموضوع كتابنا: الفرنكفونية والسياسة اللغوية والتعليمية الفرنسية بالمغرب الرباط 1993 (سلسلة كتاب العلم) الذي يتضمن مجموعة من النصوص ذات الفائدة الكبرى في موضوعنا هذا.

(13) نفسه ص97.

(14) نفسه ص86.

(15) نفسه ص 80.

(16) وهذا ما يعترف به ج. جرانجيوم في كتابه (اللغة والسلطة والمجتمع) ص 18 حين يقول معلقا على رأي الاتجاه الوطني في المغرب العربي الذي يعتبر عنصرا مكملا للاستقلال الثقافي والاقتصادي والسياسي ويدعو لإحلال العربية محل الفرنسية التي هي من مخلفات الماضي الاستعماري: "ومثل هذه الرغبة لا يمكن إلا أن تكون مشروعة في بلدان ذات تعليم تاريخي عربي إسلامي كانت فيه اللغة العربية دائما لغة الثقافة والإدارة".

إلا أن المؤلف سرعان ما سحب اعترافه هذا بدسيسة ماكرة من مثل تلك الدسائس التي شوهت مقاصد التعريب وأهدافه فقال: ص145: " يمكن القول: إن التعريب في منطقه يهدد اللهجات - يقصد اللهجات الأمازيغية - ومن ثم فهو يهدد الثقافات المختلفة"

ومن أفكاره التي حاول بثها ودسها في هذا الكتاب قوله عن العربية الفصحى: إنها لغة دولة تبحث عن جماعة في مقابل اللهجات الأمازيغية التي تبحث عن دولة 145 (142- ص) وما أشبه هذا بأطروحة (شعب بلا دولة ودولة بلا شعب) المعروفة.

(17) والغريب في الأمر أنه في الوقت الذي تتعالى فيه الأصوات الحاقدة على العربية - وهي اللغة الوطنية المتأصلة الجذور الراسخة الوجود منذ أقدم العصور - وتتخوف من التعريب وترى فيه تهديدا للثقافات واللهجات المحلية، تلوذ بالصمت التام أمام المد الفرنكفوني ولا ترى فيه أي تهديد لهذه اللهجات واللغات والثقافات. بل إن الكثير منها - عكس ذلك - يتخذ من المنابر والمحافل الفرنكفونية منطلقا وقلعة يحتمي وراءها لرمي العربية والهجوم على التعريب.

(18) علما بأن أغلب لغات العالم - ولا سيما اللغات العريقة في حضارتها وثقافتها، ومنها كثير من اللغات الأوروبية نفسها كالفرنسية والإنجليزية والألمانية واليونانية - تعرف هذا الوضع من الازدواجية الذي تعرفه العربية. وقد درس أصحاب علم اللغة الاجتماعي الموضوع فوجدوا أنه وضع طبيعي في اللغات لا ينتقص منها أو يحط من قيمتها، بل إن هذه الظاهرة يمكن اعتبارها - عكس ذلك - مظهرا من مظاهر الثراء الذي تملكه وسائل التعبير في هذه اللغات. أما المهتمون بعلم اللغة التربوي فهم لا يعتبرون اللهجات العامية (أو الدوارج) عائقا أمام نشر التعليم وتعميمه. بل هي عكس ذلك قدتكون عاملا مساعدا في الإسراع باكتساب اللغة الفصحى (اللغة المعيارية المشتركة) لأن كثيرا من كلماتها وتراكيبها وأساليبها مشترك بينها وبين الفصحى. ثم إن اللهجة الدارجة في نهاية الأمر ما هي إلا تحريف أو تغيير - قد يتسع أو يضيق - في استعمال كلمات أو أصوات أو تراكيب من الفصحى. ويمكننا أن نعرفها تعريفا آخر بأنها مجرد شكل من أشكال اللغة الذي يحسن استعماله في مقام أو مكان لا يحسن فيهما استعمال الشكل الآخر الذي يمثل اللغة المشتركة المسماة بالفصحى. بل إن الظاهرة الجديرة حقا بالدرس والمتابعة هي أن كل لهجة من

لهجات العربية المستعملة في المغرب ـ وكذلك الشأن في اللهجات الأخرى المستعملة بمناطق وأقاليم عربية مختلفة ـ تحتفظ بكلمات وتعابير واستعمالات انقرضت أو كادت من معجم الفصحى المعاصرة ولكنها بالبحث والتنقيب تجدها دفينة القواميس القديمة، مما جعل من هذه اللهجات مصدرا قيما وثمينا لدراسة الفصحى وإغنائها وإثرائها، لكن هذا كله لا يشفع لمن يريد إحلال اللهجات محل الفصحى، أن يستغل تعدد اللهجات للدعوة إلى تعدد الهويات والقوميات. إن تعدد اللهجات العربية ودوارجها هو في جميع الأحوال ومهما كان له من إيجابيات، يبقى في نظرنا عنصر تفرقة أكثر منه عنصر توحيد.

والمتأمل في خريطة اللهجات العربية المعاصرة سيلاحظ أنها سائرة نحو الذوبان التلقائي بعضها في بعض والتكتل في مجموعات محدودة العدد، وهذا ما يمكن أن نلاحظه حتى داخل القطر العربي الواحد كالمغرب مثلا الذي كادت أن تكون لكل قرية أو مدينة فيه لهجة خاصة، وبفضل الإعلام والمدرسة وانتشار الطرق المواصلات الحديثة ونشأة المدن والتجمعات السكنية الجديدة وغيرها من الوسائل والعناصر، أصبح المغاربة الآن يكادون يتفاهمون بلهجة عامية واحدة هي لهجة العاصمة.

ونلاحظ أخيرا أن المستقبل أصبح يعمل لصالح تفصيح العاميات وتبسيط الفصحى، وهذا ما ينبغي تشجيعه والسعي إليه حقا.

في إشكالية الهُوية المزدوجة
الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية نموذجاً [1]

بنسالم حِميِّش

«تلميذان يلتقيان: لدراسة برغْسون وديكارت، ولنسيان الشيخ ابن باديس والشعراء الجزائريين الذين ليست لهم لغة.»

مالك حدّاد [2]

«إن المطلب الأكثر استعجالا عند جماعة أخذت بزمام أمرها هو حقا تحرير لغتها واستعادتها [....] وحدها هذه اللغة تسمح للمستعمر أن يعيد الوصل إلى زمانه المتقطع، وأن يكتشف من جديد استمراريته المفقودة واستمرارية تاريخه.»

ألبير ميمّي [3]

«أن يغير كاتب لغته معناه: أن يكتب رسالة حب مستعينا بالقاموس.»

إ.م شييرون [4]

في مختلف حقول المعرفة، يعلم الباحثون بالتجربة فوائد الازدواجية اللغوية كأداة مقاربة لثقافتين مختلفتين من حيث الأصل والهوية. إن هذه الأداة تتيح لهم فعلا أن يضعوا منظومة ثقافية في مرآة منظومة أخرى و "تنسيب" وبالتالي إغناء الواحدة بالأخرى. ومن هنا، مبدئيا، يكون المتمكن من لغتين قادرا على تلمس الشمولية في تكامل الثقافات واستعدادها لاكتساب مهارات التواصل

والتبادل، وذلك بحكم تموقعه في خطوط الوصل بين ثقافتين: واحدة هي له بالأصل والانتماء، والثانية بالاستعارة والتبني.

غير أن حدود الازدواجية اللغوية - كما يمكننا رصدها في بلدان المغرب - تأخذ في الظهور ما إن يعتور عبارات التعايش بين لغتين نوع من التدهور بفعل ميل واحدة إلى التضييق على الأخرى أو إلى إقحامها في صراع هيمنة ونفوذ لا تكافؤ فيه بين القوى والوسائل. ومن هذا الباب يمكن التدليل على ذلك بالفرنكوفونية كسياسة لغوية ثقافية ومؤسسة رسمية [5].

كما أن هناك حدودا أخرى لتلك الازدواجية يجوز التأكيد عليها في مجال ثقافة الإبداع الأدبي تخصيصا. ذلك لأنه إذا كانت ثقافة البحث في العلوم الإنسانية أو الطبيعية تتطلب لغتين فأكثر، فإن الأمر ليس كذلك في شتى فنون الإبداع من شعر ورواية ومسرح وسينما، حيث تكون السيادة كلها للغة الواحدة كنظام استيعاب وتمثل، وكنمط تحقيق وإنجاز. وهكذا فإن كل أدب إنما ينتمي إلى لغته وتاريخها، سواء كانت هذه اللغة أصلية أو مقتبسة. ومن هنا تصح إعادة النظر نقديا في تسميات من صنف الأدب المغاربي، أو العربي، المكتوب بالفرنسية أو الإنجليزية على سبيل المثال.

إن فرضيتنا في هذا البحث التحليلي الإظهاري هي أن الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية يحمل اسما مشكلا ينم ضمنا عند واضعيه عن سلوك إقصائي بيّن. وهذا الرسم، على أي حال، كما يبدو لنا صوريا، ليس أقل وقعا من شيء يكون أدبا فرنسيا مكتوبا بالعربية. ومن جهة أخرى ملازمة، إن ذلك الأدب لا يمكنه، موضوعيا، أن يقوم إلا كفصل في التاريخ المعاصر للغة الموطن (بتعبير ميشلي) التي كتب وطبع فيها، أي تاريخ الفرنسية كحقل ذهني ونفسي - لساني، كما سيأتي بيانه.

من هذا المنطلق، لنا أن نقول بأنه يجوز لكتّابنا بالفرنسية أن ينالوا حقا لا يمكن لأي مؤرخ ثقة للأدب الفرنسي أن يرفضه لهم، أيْ حق المواطنة الأدبية الفرنسية، كالذي تمتع به كتاب جزائريو المولد، أمثال ج. روْا وأ. كامو، وإ. رويْليس، وكتّاب آخرون من "الأرجُل السّود" أقل شهرة أو منسيون من صنف: ج. سيناك، وك. ابن عدّي، وأ. بنسوسان، وم. سكاليسي، ول. برتراند، وم. ريفل، وغيرهم؟ ولا يصح في شيء القول، في هذا الباب، بخصوصية ما للفرنسية المغاربية، بوصفها "غنيمة حرب" حسب تعبير لا معقول لكاتب ياسين، كما لا يصح في شيء التعلق بالظن أن داخل لغة متبناة يمكننا الخلق أو اختراع لغة أخرى بدعوى مجيئنا إليها من أصقاع وآفاق وراء البحر ... فأي مواساة غير مجدية أن نقول مع كاتب ياسين: «إن وضع [الكاتب الجزائري بالفرنسية] بين خطوط نار يرغمه على الاختراع والارتجال والإبداع»[6]! وكما يعلم جيدا المبدعون في قرارة أنفسهم ومداركهم، وكما لا ينفك اللسانيون يبرهنون عليه، فإن اللغة، كل لغة، هي عالم في ذاته، يعطي للخطاب قواعده ونواظمه، وللكتابة أرضية انغراسها واشتغالها، وللرؤيا أفق نبضها وتحركها، مع أن هذا العالم من طبعه أن يسترجع دوما كل الحيويات والإنجازات القولية التي يتيحها، ولو كانت لمبدعين عصاة متمردين كرانْبو وبودْلير وسيلين وأرْطو، أو كانت لتيارات كالسريالية أو الكرييول، إلخ. وبالتالي فإن اللغة، بصورة مجازية، هي مثل الثعبان الذي يعض ذنبه، يبذل جلده، ولكنه يبقى مع ذلك زاحفة منصهرة في جنسها وطبيعتها. «حتى قبل يقظة وعينا الأولى، كما يكتب لوي يمسليف، تكون الكلمات قد رنّت من حولنا، مستعدة لأن تلف البذور الهشة البكر لفكرنا، وأن تتبعنا من دون كلل طوال حياتنا، منذ انشغالاتنا اليومية المتواضعة حتى لحظاتنا الأكثر سُمواً وحميمية، لحظاتنا التي تستمد منها حياة سائر الأيام قوة وحرارة، بفضل الذكريات المجسدة في اللغة»[7].

وعليه. فإن القول أو الاستمرار في القول بفكرة أن اللغة في مجال الخلق الأدبي وحتى الفكري وسيلة تعبير ليس غير، ما هو سوى قول لا أصل له في الحقيقة. وإلا فكيف نفسر أن كتابنا بالفرنسية لا يشعرون باستقامة وعائهم النفسي واللغوي، ولا يتنفسون ولا يعيشون الإبداع إلا داخل لغة واحدة مفردة من دون أن يقدروا على إبدالها بلغة أخرى، كالتي يفترض أنها لغتهم الأم أو لغتهم القومية مثلا؟ «إن اللغة، كما يؤكد يمسليف ذاته، ليست مجرد مرافق، بل هي خيط عميق الحبك في نسيج الفكر: إنها للفرد كنز الذاكرة ووعي يقظ متوارثان ابنا عن أب» [8].

في باب رصد ازدواجية الهوية في الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية، حسبنا أن نشير إلى بعض وجوهها من خلال نصوص شاهدة ومواقف كثيرة. فعند غالبية رواد هذا الأدب، نلحظ علامات شعور بالمأساة بادية على علاقتهم باللسان الفرنسي، بحيث كانوا يعبّرن عنه بعبارات مؤثرة ممضة. إنهم أولئك الذين عايشوا ما بين 1945 و 1961 الاستعمار كصنف من "باثولوجيا التاريخ"، حسب تعبير قوي لمالك حدّاد، وعانوا من الازدواجية اللغوية الاستعمارية باعتبارها "دراما لسانية"، حسب نعت ألبير ميمّي؛ كما أن كتّابا آخرين، كأحمد الصفريوي ،جان عمروش وكاتب ياسين وإدريس الشرايبي، قد عبّروا بأشكال متفاوتة الكثافة عن صدمة الهوية أو العوق الوجودي كنتاج لحالة الاستلاب اللغوي التي تحرمهم من إمكانية الكتابة والقول في لغتهم التاريخية الوطنية.

إنها حالة انحباس وحرمان ذات بعد نموذجي ! فهذا مالك حدّاد يعبّر عنها قائلا: «اللغة الفرنسية هي منفاي»؛ وهذا إدريس الشرايبي يسجلها بكلمات بليغة نابضة: «منذ عشر سنوات ودماغي العربي المفكر بالعربية يطحن مفاهيم أوروبية على نحو بالغ العبث، بحيث يحوّلها إلى مرارة، فتعتل بها. وإن بقي مستمرا فليس بفضل قاعدة التكيف، بل لأنه، من كثر ما طحن على ذلك النحو، حمل فوق ما يطيق من السحايا المتوالدة ـ التي هي وحدها المتكيفة مع العالم الغربي». ويكتب أيضا في جملة مؤثرة: "إن أرواحنا تنزف دما في فرنسا" [9].

إن كتّابا من الجيل نفسه، كمحمد ديب ومولود المعمْري، قد عبّروا عن مثل تلك الشهادات في وقت أو آخر من مسيرتهم، إلا أنهم ما لبثوا أن أهملوها أو أقبروها حتى يعيشوا في طمأنينة مع أنفسهم، بالسكون، على أي نحو كان، إلى لغتهم المتبناة، وبإنشاء إواليات تعويضية مهمتها الإعراض عن المشكل اللغوي والتخلص منه بأهون ثمن. وهكذا رأى م. المعمري أن الفرنسية هي "وسيلة للتغور الذاتي عن طريق حركة الترحال" (!)، واعتقد ك. ياسين أن الفرنسية "غنيمة حرب" يمكن للكاتب المغاربي أن يسخرها ضد اللغة الفرنسية، حتى يعنفها ويمخضها من الداخل وحتى يستمد منها "الأسلحة الطويلة المدى لتحرره" (1). هذا مع العلم أن هذا السعي عُرف به الشاعر فرلين الداعي إلى "لي عنق البلاغة" الفرنسية، حسب تعبيره، ناهيك عما فعله بهذه اللغة الدادائيون والسورياليون، وغيرهم. وظن ياسين أيضا أن الثنائية عربية/ فرنسية يمكن أن تجد لها حلها (أو لنُقل انحلالها) في التمييز القديم بين المضمون والشكل، والذي نعلم خطأه في أعين المبدعين والنقاد الجديين على السواء. «إن معظم ذكرياتي وإحساساتي وأحلامي ومناجاتي الداخلية، كما يكتب، تتعلق ببلادي. فمن الطبيعي أن أشعر بها في صيغتها الأولى - أي لغتي - الأم، العربية [هكذا]. لكني لا أقدر على إنشائها والتعبير عنها إلا بالفرنسية»[10]. وتهب باحثة فرنسية، هي جاكْلين أرنو، لنجدة هذه الأقوال، فتكتب : «قد يحسن التذكير هنا أن كتّابا مشهورين، في أزمنة وبلدان أخرى، وجدوا أداة فن أصيل في لغة لم تكن لغتهم الأم: فهذا إيونِسْكو يكتب بالفرنسية، وهذا جُويْس يختار الكتابة بالإنجليزية، وهذا كافكا، كحالة قصوى، الذي كان بإمكانه أن يكتب باليدّيش، لغة جاليته الأصلية [...] أو بالتشيك، لغة البلاد التي استوطنتها أسرته، إلا أنه مارس لغة ألمانية غريبة»[11]. ولا ندري كيف عزب عن ذهن السيدة أرنو أن تذكيرها في هذا المقام ليس مقنعا البتة، نظرا لأن مقارنتها، القاصرة تاريخيا، لا تقيس الفوارق الموجودة بين العربية

والفرنسية، والتي هي أكبر حجما وعمقا من الفوارق بين اللغات الأوروبية المذكورة. وعلاوة على هذا، لا أحد من الكتّاب المشار إليهم ينتمي، حسب علمنا، إلى تاريخ أدب لغته - الأم أو لغة بلده الأصل، بل ينتمي إلى تاريخ أدب لغته المتبنّاة، وهذا هو أيضا حال كتّاب آخرين، كهنْري ميشُو البلجيكي أو جوزيف كيسلّ الروسي أو جوليان غْرينْ الأمريكي أو صامْويل بيكتْ الأرلندي، إلخ. فهل يحق سحب هذه الخاتمة بالتماثل على كتّابنا بالفرنسية؟

في سياق تجاوز مثل تلك الحيل والمخارج الضيقة، تنتصب شهادات وجوه من الرعيل الأول، منها مالك حدّاد، النزيه اليقظ دوما، الذي يعلم أن المخارج من ذلك الصنف لا تصح لشيء عند المنتفعين بالفرنسية، ولا حتى في أعين مالكيها الشرعيين: «فكم مرة، كما أعترف، قيل لي: إنك الرضيع الذي يضرب مرضعته»[12]. ومن تلك الوجوه أيضا امرأتان جزائريتان كانتا تعبّران من خلال إنتاجهما ومواقفهما عن نزوع إلى العربية ورغبة أكيدة، لكنها معاقة، في الكتابة بها. ويتعلق الأمر بجميلة دبيش وخصوصا أسية جبّار الأكثر شهرة وإنتاجا من الأولى، وهما معا حملتا للغة الضاد وآدابها حبا عميقا صادقا، حتى إن جبار لم تتردد في تسجيل مساندتها لسياسة التعريب المعتمدة من طرف حكومة بلادها منذ فجر الاستقلال[13].

على صعيد آخر، متعلق باللهجات الأمازيغية، لنا أن نذكر أسماء جان عمروش وأخته مارچوريتْ طاوس و.م. المعمري و.م. فرعون و ك. ياسين في سجل العاملين على جمع وترجمة (لكن دوما إلى الفرنسية) أغاني وأشعار وحكايات "قبايلية"، معظمها لمجهولين وبعضها لمبدعين مرتبطين أساسا بالأدب الشفوي (السي محمد - أو - امحند، تصديت ياسين ...)، غير أن هذه الجهود، المشكورة على أي حال، ظلت ظرفية ومتقطعة، ولم تعرف متابعة حقيقية على يد الخلف، حتى في المغرب حيث الأمازيغية بلهجاتها الثلاث تبدو

أكبر حجما وتنوعا ... فهل لأن الباحثين يستنفدون بسرعة التراث الشفوي بشتى فروعه؟ أم لإن ذلك بسبب الانزياحات السياسية التي يتيحها هذا الورش عند جماعات مستعدة لشحنه اديولوجيا بما لا طاقة له به أم أن علة ذلك تكمن في المقاومة العربية ـ الإسلامية لما يظهر أنه يهدد بالبعثرة والتصدع وحدة ثقافية تعاني هي نفسها من تبعات الهيمنات الأجنبية؟ مهما كانت الإجابة، فإن ما يجدر تسجيله هو أن لا أحد من بين أولئك الكتّاب حاول يوما أن يترجم تعلقه العاطفي بلغته الأم إلى إنتاج إبداعي في هذه "اللغة" ذاتها، كما لو أن هذا الفعل يصطدم بصعوبات موضوعية قاهرة، أو كما لو أنه يهدد المفكر فيه بالانغماس في إقليمية مغالية مفرطة.

والآن ماذا عن وضع الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية خلال العقدين الأخيرين؟

عن جيل الخلف، جيل السبعينات فما بعدها، تُسجل ج أرنو بنوع من السطحية وحتى الازدراء المقنع للغة العربية: «في انتظار أن تنضج اللغة الوطنية وأن تندمج فيها اللهجات الأم أو تتكون هذه الأخيرة على حدة يستمر الكتّاب في الكتابة بالفرنسية» [14].

ليس في مقدورنا ولا من اختصاصنا أن نُخضع نصوص هؤلاء الكتّاب لتحليلات أسلوبية أو "شكلانية"، مع أن المتخصصين في عبقرية اللغة الفرنسية وتاريخ آدابها الكلاسيكية يعلمون أن النثر والشعر في تلك النصوص يظلان بدرجات كثيرة دون مستوى نثر روسّو وبْروسْت وشعر فاليري وسانْ ـ جونْ بيرْس، على سبيل التمثيل. وإذن، فلنكتف من باب الرصد الموضوعي (أو المضموني) بالقول إن نصوص "أدبنا" المكتوب بالفرنسية تتميز في معظمها بغلبة جنس "الأُتوبْيوغرافية". وهذا الجنس ركن في الكتابة ركين، لابد من معرفته وارتياده، خصوصا إن كان يتيح عبر طريق "الاعترافات" الغوص في

معرفة النفس الإنسانية وأحوالها. فما أجمل أن نقرأ في هذا الباب نصوصا للغزالي وابن حَزم وابن مُنقذ وابن بطوطة وابن خلدون، أو نصوصا في الثقافة الغربية للقديس أوغسطين وروسّو وريلكه، وغيرهم! إلا أن الملاحَظ في ممارسة أصحابنا لذلك الجنس هو أن كتاباتهم إجمالا إنما تفرز سيرًا ذاتية، أو مقنعة، هي في معظمها سِيَر الوساوس والهلوسات واللهج بالأنا، والانكباب على السرّة، والتأمل في الإسم الشخصي وحروفه ومعانيه؛ أي أنها كثيرا ما تستحيل إلى نرجسيات متمحورة حول الذات كمهماز جوهري وكقاعدة ذهاب وإياب ودوران، إلخ. هذا مع أن هناك اليوم أكثر من سؤال نقدي يحق طرحه على السيرة الذاتية صنفا وممارسة، مثلا: هل يمكن لأي عقد أوتُبْيُوغرافي أن يقوم على الحقيقة والصدق في الاعتراف والسرد؟ وهل حقا يتيح للذات أن تكشف عن كل شيء وتقول كل شيء؟ والذات، أيّ ذات، ماذا عساها أن تحكيه وهي تسوّد الصفحات وتنزل فيها إن لم تكن بلغت حدا من الاستثنائية والتفرد كبيرا خارقا للعادة أو في قلب الوجود الجنوبي المعتل والكارثي؟ إننا لا نقول بأن "الأنا" يلزم إقباره وطمسه، بل نرى فقط أن هوابطه وصواعده في مغارة الباطن لا تكفي لخلق الكتابة الأدبية ككتابة ثقافية كلية.

أما سرُّ فشوّ الأوتوبيوغرافيا وما حام حولها عند كتّابنا بالفرنسية، فهو، من جهة، أنهم بفعل ضعف انغراسهم العمودي وتجذرهم التراثي - لا يستطيعون سواها ولا الخروج عنها؛ كما أنهم، من جهة ثانية، مضطرون، حفاظا على كسب جمهورهم اللغوي الطبيعي وتعاقدهم معه، إلى أن يعملوا رهن طلبات هذا الجمهور وانتظاراته، التي تصبّ كلها في التلذذات بالغرائبية والعجائبية، كما عرفها وألِفها في ليالي "ألف ليلة وليلة". ولهذا السبب الضاغط نرى أولئك الكتّاب يتبارون في مدارات الاستبطانات والذاتيات، وإظهار شخصياتهم (من ذويهم) ككائنات إثنولوجية محددة وجوديا بالتخلف والتقليد؛ كما نراهم يجتهدون في تحويل ثقافة بلادهم إلى صندوق عجائب، كلما رفعوا غطاءه أخرجوا منه ذكرياتهم المتداعية عن حكايات جُحا وحديدان الحرامي وعايشة

قَنْديشــة، وعن جنّ الأركــان والحــمّــامــات، وعن الأوليــاء والطلاسم والعــادات الروحـانيـة الإحـيـائيـة ومـا شـابـه، مـع اعتـقـادهـم أنهم بهـذه الشـعْـبَـويات والصـوَر الفلكلورية إنمـا يغرفـون من الأدب الشـعبي اللامكتوب، الذي يعـارضـون بـه ـ من دون علم ـ آداب التراث العربي المكتوب.

لكن، أكـثـر من ذلك كلـه، مـا نلاحظ أيضـا عند جـمـهـرة أولئك الكتّـاب، منذ السـبـعينات إلى اليـوم، هو إعراضـهـم عن شـقـاء الوعي اللغـوي وعبث المـغـامـرة الإبداعيـة بالفرنسـيـة، كمـا كان الحال لدى غـالبية الرواد من الجيل الأول؛ بل إن البـعض ذهبوا إلى إقـامــة ـ ولو على رمـال مـتـحـركـة ـ أجـهـزة هـجـومـيـة وحـتى عـدوانيـة، لا تصـمـد بالطبع أمـام أي امـتـحـان مـعـرفي جدّي، ومنهـا على سـبـيل التمثيل:

ـ إن العربيـة لغـة مـقـدسـة وبالتـالي "لغـة الرقـابـة والرقـابة الذاتيـة"، لا تَهب في تصـويرهـم حرية الخـيـال والتعبير التي هـي خـصـيـصـة اللغـات الغربيـة. ومـثل هـذا الكلام الذي يروّجه حتى جامـعيون أمـثال محمّد أركون وجمـال الدين بن الشيخ، إضـافة إلى أمـين معلوف وبن جلّون، هـذا الكلام إنمـا ينم في الواقـع عن إجحاف مقصـود في حق لغة نعلم تاريخيا أنهـا خَلقت وطوّرت، قبل الإسلام وطوال حقبه المديدة، آدابا دنيوية خـارج دائرة القدْسي، وأحيانـا ضـد مصـرفي سلطته، وهـي مـا نقرأه في المـعلقـات وشـعـر الصـعـاليك والمولّدين، وفي شتى أغـراض شـعـر الغـزل والخـمـريات، كـمـا في الأزجـال والمـوشـحـات، هـذا فـضـلا عـمـا نقـرأه في مـصـنفـات "أدب الدنيا" و "الإمـتـا ع والمؤانسـة" إلـخ. وحـتى في أدبيـات التـصـوف الوثيـقـة الصلة بالعـالم العلّوي والحب الإلهي، كم من رخـص وإباحـات مـارسـهـا بعض المـتـصـوفـة! وكم من إنجازات قـوليـة قيـاسـيـة أنتجـتـهـا الكتـابة الشـطحـيـة والشـذرية ... أمـا في الأدب العربي الحديث، المكتوب غـالبـا بـلغـة وُسطَى، فيكفي التـذكـيـر بأعـمـال لَيلَى بعلَبكّي وغـادة السـمّـان ونزار قـبّـانـي وأدونيسْ ومـحـمـد المـاغـوط ومـحـمـد شـكري وغـيـرهـم كـثـيـر، حـتى نرى تلاشـي أطروحـة العـربيـة الرقيبة المانعة بدعوى قداستها.

- على جبهة أخرى من جبهات الهواية المعرفية والترقيع النظري، أنفق كتّاب آخرون حماسة في مدح محاسن وحسنات الازدواجية اللغوية، وذلك باسم كلمات/مفاتيح، منها الانفتاح والتعدد والاختلاف، وغيرها من الكلمات التي تفتقر دوما إلى وضع المفاهيم المفكّر فيها، وتنتهي إلى ذَيَعانها كشعارات وذرائع بعد أن تسقط في رتابة المكرورات المملة. أما مصيرها المحزن فيظهر في رابعة النهار عندما يسخّرها كتّاب معروفون بكونهم أحاديي اللغة أساسا، بل، أكثر من هذا، لا تربطهم بالثقافة العربية إلا خيوط أضعف من خيوط العنكبوت. ولعل من زمرة هؤلاء ع. الخطيبي المدافع في كتابه "المغارب المتعدد" عن ازدواجية لغوية جذرية، يعترف بأنها "حلم أحمق"، إلا أنه يردف قائلا: «ولهذا السبب بالذات أراني متعلقا بها»[15] [كذا]؛ والواقع أنها ازدواجية لغوية خفيفة في اللسان بقدر ما هي عسيرة في الميدان، لاسيما وأن داعيتها لا يبرهن على الاضطلاع بها حقا، سواء في مجال العلم أو في مجال الكتابة، وهو الذي بافتقاده لطعم المعرفة الواسعة érudition (6)، التي ليست له معها إلا علاقة متذبذبة طائشة.

مثال آخر لربما هو أكثر بلاغة من السابق يجسده الطاهر بن جلون، الذي كثيرا ما تطلبه وسائل الإعلام الأوروبية، عن سذاجة أو غباوة أو رغبة في التسخير، من أجل استجوابه في الإسلام والحركات الأصولية وفي الثقافة العربية (التي يفتخر بأنه يعرف بها)، هذا في حين أنه، كتابة، في روايته المجازة "الليلة المقدسة" (أو ليلة القدر)، يخلط ما بين الشهور القمرية الإسلامية، ويصف صلاة الجنازة كما لو أنها مشابهة لإحدى الصلوات الخمس، إلخ.

- هناك حلقات ضعيفة أخرى في الأجهزة الهجومية عند كتّابنا الفرنكفون الجدد، يمكن رصدها بنوع من اليسر، منها مثلا ذلك الصدع الذي يكدّون في

إحداثه بين العربية الفصحى والعربية الدراجة، وذلك للخلوص إلى القول بأن هذه الأخيرة هي "لغتهم الأم" وليست الأولى، وهذا كما لو أنه لا توجد دراسات ومعاجم كثيرة تبرهن بالدليل المادي على صلات القرابة والرتق الكثيرة، والمجهولة غالبا، بين طبقتي العربية، الفصيحة والعامية [17]، أو كما لو أن الفرنسيين مثلا في حياتهم اليومية يتكلمون لغة موليْيْر أو فولْتير أو سان - جَونْ بيرْس، أو ليست لهم لهجاتهم العامية والإقليمية.

ما أكثر الذرائع والتحويلات المهزوزة في الخطاب الإديولوجي لكتّابنا من الجيل الثاني عن أدبهم! لكن في بعض ثنايا ودقائق ذلك الخطاب، هناك أقوال واعية صادقة، وإنْ على قلتها، تلمع كشطحات حبلَى بشعور الاغتراب والتمزق، شبيه بشعور التصدع في الكيان والهوية. هكذا ينشد الطاهر بن جلون : "في هذا الوقت يبيع الجمهور، عُراة، أنفسهم لكل اللغات، لا يتذكرون شيئا، وهم على العمود الفقري للإنسان الممزق يحكمون" [18] ... وعند الخطيبي، الأخ-الخصيم لصاحب ذلك الكلام، نقرأ أفكارا واعترافات أفيَد وأجلَى في سياق سيرته الذاتية، (الذاكرة الموشومة)، ومنه:

«كنت [أيام حرب الجزائر] كاتبا من دون ملَف أناقش بشوق في الثقافة الوطنية والهوية أو نقيضها، وفي الثورة والإسلام؛ وبما أن كل جماعة فرنسية كان لها عربي خدمتها، فقد كنا نسمع اعترافات لا منقطعة. فعربي الخدمة يقول: "إنني حلقة وصل بين الغرب والشرق والمسيحية والإسلام، وإفريقيا وآسيا"، وأشياء أخرى! مسكين أنت أيها العربي، أين كنت المختزل في سلسلة من حلقات الوصل! كنت أرى البعض يتسولون صورة هويتهم من أكشاك الجرائد، متعلقين [مهمومين] بأدنى تشطيب في الاعتراف بهم. "هلمّوا، يقول الفرنسي، وتقاذفوا بالسبّ في لغتنا، فسنكون في غاية الامتنان لكونكم تحسنونها جيدا ..." [19].

عندما يقوم الكاتب المغاربي بإشارات وعروض للفرنكوفونية من دون أن يتلقى منها إلا النزر اليسير، فإنه لا يسعه إلا أن يشعر إزاءها بمرارة ممزوجة بالضغينة. وهذه الحالة النفسية لا تقدر على إخفائها حتى فورات الكبرياء أو مواقف اللامبالاة. فالخطيبي، كمنافس سيئ الحظ للمحظوظ السعيد ابن جلون، له كل الدواعي للحقد على النظام الفرنكوفوني ووسائل إعلامه، التي يظهر أنها لا تتبنى أكثر من عربي للخدمة واحد لكل بلد أو مجموعة بلدان، مخضعة كل المرشحين لهذا المنصب لتقاطع سلوكاتها في المحاسبة والتقتير. إن ذلك النظام الذي يتقشف في مكافأة أتباعه، نراه يعاقب بقساوة كل من يظن أنهم "يضربون مرضعتهم" و "يبصقون في الصحن"، أو يقولون حتى بالرمز ما قاله مالك حدّاد جهرا: "*إن اللغة الفرنسية تفصلني عن وطني أكثر من البحر المتوسطي*"[20].

كثيرون هم خائبو الأمل في الفرنكوفونية. فإضافة إلى الذين استنفدوا، عبثا، كل إشارات التقرب منها هناك كتّاب، كمحمد خير الدين وعبد اللطيف اللعْبي «بعسلوج كرامة» بين شفتيه، مالوا في الغالب الأعم إلى مقاطعتها أو هجرها، رافضين لعب دور "حَركيّ" آدابها، حتى وإن كان عليهم أن يؤدوا ثمن ذلك على صعيد الدفع النشري والإعلامي؛ وهناك كتاب آخرون صرخوا في وجه السياسة الفرنكوفونية وناهضوها، ذاهبين إلى حد الدعوة إلى لُغة الأصل وممارستها، كما فعل كاتب ياسين في وضعه لمسرحيات بالعامية الجزائرية، أشهرها «محمّد، احمل شَنْطَتك!» (1971)، وكما فعل رشيد بوجدرة الذي لم يجد ترياقاً ضد شفاء وعيه التاريخي واللساني سوى في إعادة الحياة إلى علاقته بالعربية كقطب الرحى للكتابة وعلامة محسوسة للحق في تجديد الذاكرة الثقافية الجماعية وفي توحيد الهوية القومية العميقة ... وكيفما كانت نتائج تجربة بوجَدْرة المستجدة، فإن فعله الصادق الجريء يقول وحده الشيء الكثير عن مأساة الاستلاب اللغوي والثقافي عند الكتاب من جيله.

إن شهادة بوجدرة كشهادة سابقية مالك حدّاد وأسية جبّار والشاعر المغربي زغلول مُرسي صاحب ديوانين [21]، لتبدو لنا موجهة إلى تأمل التابعين. إلا أن وجوها مبرزة للأدب المكتوب بالفرنسية ونشطاءه ما زالوا معبئين ليس لسرمدة "فترة الانتقال" فحسب، وإنما أيضا لطمر جرح الانكسار الثقافي والازدواجية اللسانية، ولتمديد لذة الإقامة في لغة الآخر، مجتثين تماما من أفق فكرهم أسئلة جوهرية، كتلك التي طرحها مثلا ألبير ميمّي في كتابه صورة المستعمر. وبالفعل، من ذا الذي بين هؤلاء يتذكر اليوم توقع هذا الكاتب الواعي الصادق: "إن مشكل [الأدب الفرنكوفوني] لا يمكنه أن يزول إلا على نحوين، إما نضوب طبيعي للأدب المستعمر، فيكون على الأجيال الآتية، الناشئة في الحرية، أن تكتب بلغتها المسترجعة؛ وإما، من دون انتظار هذا الحل، أن يراهن الكاتب على إمكانية أخرى: أي أن يقرر الانتماء الكلي إلى الأدب الميتروبولي" [22]. إن إلغاء أو تجاهل مثل هذه المسألة من طرف جيل ابن جلون وما دونه لا تفسره رغبتهم في استحلاب ضرعين وحدها، وإنما كذلك وعيهم الباطني المتزايد بأن موقعهم الاستراتيجي، الذي يحتلونه أو يطمعون في احتلاله بالمركز - وبالتالي عبر التوزيع والإعلام ببلدانهم الأصلية - إنما ينالونه بفضل تصريفهم لعملة "قوية" ذات هيمنة ونفوذ، هي اللغة الفرنسية، ويعتقدون أنهم بهذا يكونون أحسن تزودا بوسائل وإمكانات الترويج والترقية والدفع؛ غير أن الوجه الآخر للميدالية هو أن أكثر كتّاب هذه الفئة موهبة وحظا "عرب الخدمة" و "أطفال" الإعلام المدللون"، وإن ذاع صيتهم، تراهم لا يمارسون أي تأثير حقيقي على الثقافة في بلدانهم الأصلية. ولا أدل على ذلك من كون أعمالهم الأدبية المنقولة إلى العربية لا تعرف هناك مبيعات مهمة، كما أنها في أصلها قلّمَا تتعدى حدود الدوائر الثقافية الضيقة أو شعب الأدب الفرنسي بالكليات.

ختاما، يحسن بنا أن نضع ثلاث استنتاجات لعلنا بها نوضح نقطا من صميم نيتنا واختيارنا.

أولاً: رجاؤنا أن لا يُفهم من تحليل موضوعنا أننا نريد ونبغي أُفُول أو زوال الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية، بصفته علامة ودليلا على سلبية الهوية المزدوجة؛ ذلك لأن هذا المصير إن كان منطبعا في الضرورة والمعنى التاريخيين، فلا أحد يستطيع معه شيئا، سواء ارتضاه أم تأبّاه. لكن في المقابل يحق لنا، مبدئيا، أن نصوغ نقطا في شكل إشارات وتنبيهات:

- أن يمارس فاعلو ذلك الأدب ما يمكن تسميته بقبول الذات في لعبة الانتماء والاحتفال التي تفرضها عليهم لغتهم في الكتابة والإبداع.

- أن يقللوا، وإن أمكن أن يلغوا، عداءهم المترسخ إزاء اللغة العربية والهوية القومية والثقافية لبلدانهم الأصلية، وهو عداء يظهرونه كلما استبدّ بهم منطق النرجسية والتبرير الذاتي.

- أن تأخذهم فرنسا بالرعاية والعناية من دون تمييز ولا مساومة، لأنها مدينة لهم بالشيء الكثير في إشعاع لغتها وثقافتها، ومسؤولة عنهم أخلاقيا ومعنويا، سواء كانوا من أجيال الكبار المعروفين، أم من جيل الشباب "البور"، الفرنسي المولْد والجنسية، هؤلاء القاطنين غالبا في ضواحي المدن الكبرى، مبعثري الهوية، رازحين تحت نير التهميش والإقصاء والعنصرية [23].

ثانياً: إذا كان معيار الانتماء إلى هذه الثقافة أو تلك هو بالأساس لغويا، بحيث إن من يكتب بالعربية يدخل في تاريخ آدابها ومن يُبدع بالفرنسية - ولو كان غيرفرنسي الجنسية - ينتمي إلى ثقافتها وأفقها، فإن أعز ما يطلب كشرط مطلق للإبداع هو اللغة العربية وتفعيلها الثقافي، والحال أننا نشاهد اليوم كيف أن فرنسا على سبيل المثال تسنّ سياسة حازمة في نشر لغتها وثقافتها بأقوى وأنجع الوسائل السمعية البصرية والاستقطابية، وذلك عبر مجموع مستعمراتها

القديمة أساسا، وهي السياسة المعروفة بالفرنكوفونية، التي تصارع الأنجلو-أمريكية في مؤتمرات العولمة والمحافل الدولية، وهذا من أجل كسب مناطق الهيمنة وقنوات النفوذ والتأثير، وإن على حساب لغات حضارية عتيدة، كالعربية مثلا. ولا نرى أننا بذلك الطلب نروم التعصب للغة الضاد أو الانغلاق عليها، وإلا فما القول في علاقة الفرنسي أو الإنجليزي مثلا بلغتهما، وهي أساسا علاقة حب وأثرة وتعلق؟ إن ما نطمح إليه هو أن نقتنع جميعا بضرورة تحقيق مجال ثقافي متجانس الأبعاد والمكونات، أي غير ممزق الأوصال والنواظم (أو الكوادات)، وذلك سواء على صعيد اللغة أو على صعيد الفكر والرؤى. ومن دون تحقيق التجانس بهذا المعنى، كما يعرف غيرنا جيدا، لا تقوم لأيّ ثقافة قائمة، ولا تقدر على المنافسة والابتكار. فهل من العيب إذن أن نريد لثقافتنا ما يريده الآخرون لثقافتهم؟ وهل من المعقول أن نترك ثقافتنا تنسحق تحت ضغط الهيمنات وعلاقات القوى المتصارعة؟

ثالثا: إذا كانت اللغة، بحسب مجمل التعاريف المتداولة، هي مالكة الهوية ووعاءها الطبيعي، فإن كتّاب العربية في بلاد كالمغرب هم حقا العاملون في اتجاه توطيد وتفعيل شروط التجانس الثقافي داخل مجتمعهم، الذي هو في أمسّ الحاجة إليها من أجل اتقاء مخاطر التفكك والتصدع في نسيج شخصيته الأساسية[24]. صحيح أننا نراهم يلاقون صعوبات موضوعية جمة في إسماع أصواتهم ومواهبهم خارج حدود التراب الوطني، وذلك لأسباب تعود إلى ضعف عوامل التنافس الإنتاجي والمصاحبة الإعلامية والنقدية الضرورية، إضافة إلى انخفاض "عُمْلة" لغة الضاد، ليس ذاتياً بل على صعيد موازين القوى اللغوية العالمية؛ لكن رغم ذلك كله، هناك علامات إيجابية، منها الوعي بضرورة التعريب العقلاني للإدارة والتعليم كاختيار استراتيجي، ومنها التحرر التدريجي من سلطة ثقافة المحور المصري-الشامي، ومنها ظهور دور نشر وطنية نشيطة ...، وكلها علامات تشير إلى أن المستقبل يرتسم تاريخيا على أرضية

الإبداع والإنتاج بالعربية، ويتشكل بين ثبوتها وغلالها. فهل لأحد الحق في أن يقلق من هذا المسار، أو أن يعاكسه باللج في اعتبار أو تصوير تلك اللغة كلغة محنّطة وعُمْلة قردة كما يظن ويتقول البعض؟

إن الرهان الأكبر عند كتّاب العربية الفصيحة (وحتى العامية) هو أن يتمكنوا من الإتيان إلى العالمية واستحقاق اعتراف الغير في بلدان الشمال، على غرار كتّاب أمريكا اللاتينية وآسيا وأوروبا الشرقية، أي الإتيان من تربيتهم ومن حقلهم الذهني والثقافي واللغوي، إذ أن العالمية الحق هي تلك التي نتوخاها ونقصدها معولّين في المقام الأول على حيوية تراثنا وأوجه وجودنا وظهورنا في العالم، أو بكلمة واحدة على هويتنا التاريخية ـ الثقافية. واللغة، بالطبع، هي لهذه الهوية الأساس الحامل والباعث والناقل.

هوامش

1 ـ نقصد بالمغاربي الجزائر والمغرب حيث شكل الأدب المكتوب بالفرنسية ظاهرة لم تعرفها تونس إلا في حدود ضيقة، مع أسماء تكاد تُعدّ على رؤوس الأصابع، مثل ألبير ميمي(؟) ومصطفى التليلي وصلاح كرمدي الذي يكتب أيضا بالعربية، وعبد الوهاب المؤدب.

2 ـ مالك حدّاد، Le quai aux fleurs ne répond pas، ط. جوليار، باريس، 1961، ص14.

3 ـ ألبير ميمّي Portrait du colonisé ، ط. بوفير، هولندا، 1966، ص 147.

4 ـ إ.م. شيرون Aveux et anathèmes ، ط.چاليمار، باريس، 1987، ص 39. في الكتاب نفسه (ص 145) يسجل هذا المفكر الروماني الأصل: «داخل لغة مستعارة نكون واعين بالكلمات، إنها لا توجد فينا بل خارجنا. وهذا الفارق بيننا وبين وسيلة تعبيرنا يفسر لماذا يصعب أو يستحيل أن يكون المرء شاعرا في لغة غير لغته. فكيف يمكن استخلاص مادة كلمات ليست متجذرة فينا؟ إن الوافد الجديد يحيا على سطح الكلمة، فلا يقدر داخل لغة تعلمها متأخرا أن يترجم هذا الاحتضار الجوفي الذي ينحدر منه الشعر» (انظر حوارنا مع شيرون في كتابنا معهم حيث هم. ط. الفارابي (2)، بيروت، 1988، ص 141 ـ 156.

5 ـ انظر دراستنا حول "الفرنكوفونية ضد الفرنسية" في مجلة الوحدة، مايو 1992. إن الفرنكوفونية، كما نعلم، لا تقتصر على المؤتمرات والصحافة والثقافة والجوائز الأدبية وحدها، بل تتعدى ذلك كله إلى ميادين كالرياضة والأغنية، فتنتظم هنا وهناك دورات الألعاب الفرنكوفونية ومهرجانات الأغنية الفرنكوفونية وحتى الضحك الفرنكوفوني ! والغريب في الأمر أن السلطات الفرنسية تسنّ في قطرها سياسة ثقافية حمائية عبّرت عنها في مؤتمر "الغات" المنعقد في مراكش (أبريل 1994) تحت شعار ما أسمته "الاستثناء الثقافي"؛ كما أن وزير الثقافة الأسبق السيد جاك توبون كان قد تقدم للبرلمان بمشروع قانون لتطهير

الفرنسية من الكلمات الإنجليزية anglicismes وتغريم مستعمليها في التعليم والمرافق العمومية؛ أما خَلَفه السيد توستوبْلازي فقد عُرف بتصريحاته المنتصرة لوحدة الجسم الثقافي الفرنسي، ومنها "إن فرنسا ترفض تعدد الثقافات بها، لأن ذلك يلزم اعتباره خطرا على وحدة الأمة الفرنسية". (كذا !)

6 ـ كاتب ياسين في Les lettres nouvelles يوليوز ـ غشت، 1965.

7 ـ L. Hejlmslev لوي يمسليف Prolégomènes à une théorie du langage ، الترجمة الفرنسية، ط. مينْوي، باريس، 1956، ص، 9 . انظر كذلك رومان جاكبسون Essais de linguistique générale الترجمة الفرنسية، ط. مينْوي، باريس، 1963، الفصل 11.

8 ـ لوي يمسليف، المصدر نفسه، ص 9 - 10.

9 ـ إدريس الشرايبي، Les Boucs، ط. دينْويل، باريس 1955، ص 55 ـ 56 و ص 11. بعد روايته الأولى Le passé simple (المنشورة في 1954) التي تنكّر لها كتابة لما فيها من قذف وقدح في هوية المغرب الإسلامية، فإن رواية Les Boucs، الواصفة لتعاسة المهاجرين في ضواحي المدن الفرنسية من خلال حياة شخصيتها الرئيسية "والْديك"، تُعدّ أول أعماله التي عبّر فيها عن تمزقه النفسي والكياني ويأسه من الحياة في أوربا ...

10 ـ كاتب ياسين Les lettres nouvelles، يوليوز ـ غشت، 1956.

11 ـ جاكلين أرنو La Littérature maghrébine d'expression française، ط. بوبْليسود، باريس 1986، ج 1 ، ص 88.

12 ـ مالك حدّاد في Etudes méditerranéennes ، العدد 11، الدورة 2، 1963، ص 118.

13 ـ انظر أسية جبّار في Jeune Afrique، العدد 3، د ديسمبر، 1962، ص 26 ـ 27.

14 ـ ج. أرنو، مؤلفها المذكور، ج 1، ص 120.

15 ـ انظر مقالة الخطيبي "Bilinguisme et littérature" في Maghreb pluriel، ط. دينويل، باريس، 1985.

16 ـ ع. الخطيبي، La mémoire tatouée ط. دينويل، باريس، 1971. ص. 131.

17 ـ إن المجهود الذي بذله ذ. عبد العزيز بنعبد الله، وإن شابه بعض الارتجال وسوء التنظيم، واقتصر على أسلوب العيّنات والتمثيل، أهمها "عامية الرباط وقبائل زعير"، لكاف للرد بالدليل المادي على أطروحة لوي برونو L. Brunot في كتابه Introduction à l'arabe moderne ، القائلة بأن العامية المغربية مستقلة عن العربية الفصحى بقدر استقلال اللغة الإيطالية الحديثة عن لاتينية شيسرون. انظر. أ ـ عبد العزيز بنعبد الله: "الأصول العربية والأجنبية للعامية المغربية" (1964، مضروب على الآلة الكاتبة)/ "نحو تفصيح العامية في الوطن العربي" (1972) بحث يحتوي على الأول ويطوره)؛ ب ـ محمد الحلّوي، "معجم الفصحى في العامية المغربية"، طبعة المدارس، الدار البيضاء 1988: ج ـ الشيخ أحمد رضى، "قاموس ردّ العامي إلى الفصيح"، دار الرائد العربي، بيروت، 1981؛ د ـ فانسان مونتيي L'arabe moderne، باريس 1960، ص 69 ـ 103؛ هـ ـ بنسالم حمّيش" مواد أولية من أجل معجم الدارجة الفصيحة"، ضمن قضايا المنهج في اللغة والأدب، ط. توبقال، الدار البضاء 1987، ص 92 ـ 101، أو كتابنا Au pays de nos crises، ط. إفريقيا ـ الشرق، الدار البيضاء 1997، ص 181 ـ 190.

18 ـ الطاهر بن جلون Cicatrices du soleil، ط. ماسبيرو، باريس، 1972، ص 28.

19 ـ ع. الخطيبي، La mémoire tatouée المرجع المذكور، ص 128 ـ 129. من الغريب حقا أن نسمع موظفا فرنسيا كبيرا، هو تييري دي بوسي، يسأل الخطيبي هذا السؤال المهين: «إني مندهش لهذا الثبت الذي يريني أن اللغة الفرنسية قد كانت قليلة الإخصاب fécondation مقارنة مع نجاحات الأدب الأمريكي ـ اللاتيني. فالإسبانية المستوردة قد أخصبت قارة بأكملها، بيد أن هذا لا يمكننا قوله حقا عن الفرنسية قياسا إلى بلدان المغرب "(انظر نص الاستجواب في Penser le Maghreb، ط. سمير، الرباط، 1993، ص 139). وفي الكتاب نفسه راجِعْ رسالة الخطيبي الاحتجاجية إلى ألان ديكو وزير الفرنكوفونية الأسبق، وذلك بعد أن منع منظمو مناظرة "الأوضاع العامة للفرنكوفونية "إدراج ورقته في أعمالها (أيام 13،12،11 ديسمبر 1989) لما تحويه من أفكار خارجة عن الخط ولا تخدم سياسة فرنسا الثقافية (المرجع المذكور، ص 79 ـ 88) (!). وهكذا نرى من خلال هذه الواقعة، وأمثالها كثيرة، أن كتّابنا لا يُطلب منهم أن يكتبوا بالفرنسية ويعملوا على إشعاعها فحسب، وإنما كذلك أن يكونوا خدّام الأعتاب الفرنكوفونية كنظام وكسياسة محددة الاختيارات والرؤى. وهذه الحقيقة، حتى ابن جلون، طبعا بكثير من التأخر، بات يكتشفها، إذ أنه أقدم على الصدع بها على إثر قانون دوبْري (وزير الداخلية الأسبق) حول الهجرة، فكتب بعنوان مؤثر "أمّي لن تأتي إلى فرنسا" :"إن الفرنكوفونية غير متوافقة مع سياسة الهجرة الحالية؛ أو إذن لعله من الأفضل أن نقول الأشياء على نحوٍ كَلْبي (Cynisme) فنؤكد أن هذه الحكاية (الفرنكوفونية) ليست سوى أداة (gadget) سياسة تضمن لفرنسا مصالحها الاقتصادية التي لا يستهان بها وكذلك منطقة نفوذ مهمة. "(لوموند، 18 ـ02ـ1977). إنه ثبت مرعب ما كان لصاحبه يقينا أن يسجله مكتوبا قبل جائزة غانكور التي لم يحصل عليها، كما نعلم، إلا بصعوبة جمّة أي بفضل صوت ترجيحي واحد هو صوت دانييل بولانْجي.

20 ـ مالك حدّاد، Les zéros tournent rond، ط. ماسبرو، باريس 1961، ص 19.

21 ـ زغلول مرسي D'un doleil réticent، ط. جْراسّي، باريس، 1969؛ Gués du temps، ط. لارماتان، باريس 1987.

22 ـ ألبير ميمّي Portrait du colonisé، المرجع المذكور، ص 147 ـ 148؛ انظر كذلك مقدمته لأنطولوجيته Ecrivains francophones du Maghreb، ط. سيجِرْس، باريس 1985. كان وَعَدَ أ. ميمي أن يخصص الجزء الثاني من هذا العمل للكتاب بالعربية، إلا أنه لم ينجزه إلى حدّ هذا اليوم؛ انظر كذلك مقالته الحديثة "الكتابة بأي لغة"؟ في Le Monde diplomatique. سبتمبر 1996.

23 ـ من بين أولئك الشباب "البور" الذين لا يعترف بهم الفرنسيون ولا يُعْرَفون في بلدان آبائهم الأصلية، يمكن أن نذكر هذه الأسماء: فريدة بلغول، عقلي تاجر، مهدي العلوي، أحمد كلواز. وهم مع آخرين أنتجوا روايات "سِيَر ذاتية" ما بين 1983 و 1987 ونشروا معظمها في دور صغيرة، ثم بعد هذا التاريخ اختفوا ولاذوا بالصمت ...

24 ـ إن تلك المخاطر آخذة اليوم في الانتقال من طور الكُمون إلى طور الظهور والاستشراء. وحسبنا آن ننقل إدراك بعضها من طرف مؤرخ ـ مفكر، هو ذ. عبد الله العروي الذي يسجل بحق: "إن الشعور بالمرارة لا يقل البتة في البلدان المستعمَرة سابقا: فلكأن حالة الهيمنة لا تفتأ تعيد إنتاج نفسها، والشباب يعيشونها بالحدة ذاتها التي نجدها عند الكبار. وصحيح أيضا أن المستعمِر القديم إذا كان قد اختفى جسديا، فإنه ما زال حاضرا بثقافته ولغته وعقليته في الطبقات والإدارة والشارع. وهذا الحضور غير المرغوب فيه، والعصي مع ذلك على الاجتثاث، هو الذي يديم وضعية تحيي في أي وقت الجروح القديمة" (انظر Esquisses historiques، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993، ص 166).

الهُوية المغربية في أفُق القرن الجديد:
المكوّنات والتحدّيات

سعيد بنسعيد العلَوي

تمهيد

لا غرو أن اختيار أكاديمية المملكة المغربية لمدينة تطوان مكانا للنظر في «مستقبل الهوية المغربية أمام التحديات المعاصرة » اختيار موفق محمود، فهو اختيار غني الدلالة واضح الإشارة والمعنى. ذلك أن هذه المدينة الصامدة تعبير واضح عن الهوية المغربية، لأكثر من جهة وسبب، وعلامة على ما يجابه تلك الهوية من أصناف التحديات عبر حقب وأزمنة عديدة. هي كذلك بالنظر إلى موقعها الجغرافي في هذا الطرف الشمالي الأقصى من القارة الإفريقية وفي هذه المنطقة الحيوية من البحر الأبيض المتوسط قيد كيلومترات قليلة من أوربا، وبالنظر إلى ما يزخر به تاريخها القريب والبعيد من عظات وعبر. وهي كذلك بحكم عمقها العربي – بل والعروبي الصافي – مع قوة انتمائها إلى الإسلام عقيدة وشريعة، وبحكم امتزاج كل هذه المكونات وتفاعلها مع ما للمغرب من مكونات بشرية وعناصر مناخية متنوعة. ثم إن الحديث عن الهوية المغربية اليوم، والعالم كله يشهد ما يشهد من أشكال التبدل والتحول، له ما يجعله حديثا خطيرا مسؤولا ما أبعده أن يكون في مبتذل القول معدودا وما أحرى بمحفلكم العلمي الكريم أن يكون به مهتماً مشغولاً.

تجتمع لموضوع ندوتنا هذه أسباب عديدة يرجع البعض منها إلى عوامل دولية نلتقي فيها مع ما يعرفه المجتمع البشري من اضطراب وتغير شديدين، في هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين، ويرجع البعض الآخر إلى مقتضيات وطنية هي من العلامات القوية على وجود حركية اجتماعية ودينامية سياسية ما فتئ المغرب يعيشها منذ استعادته لاستقلاله. لقد شهد العالم في السنوات العشر الماضية ما نعلم جميعا من التحولات الكبرى (انهيار جدار برلين، سقوط المنظومة الشيوعية في الاتحاد السوفياتي وفي دول أوروبا الشرقية تبعا لذلك، بروز نظام القطبية الواحدة، الاتجاه نحو نظام اقتصاد السوق.. وما نتج عن ذلك واستتبعه). وما يسترعي الانتباه في هذه الهزات الكبرى هو السرعة الشديدة في إيقاع حدوثها، فقد أتت الأحداث الكبرى الخطيرة متسارعة متلاحقة فكأن البشرية تحصد ثمار سيرورة طويلة من التطور والتراكم. ثم إن النتائج في زحفها وقوة وقعها وسرعة حدوثها خاصة، أحدثت تبدلا هائلا في صورة العالم، فكأن الأرض غير الأرض: تكتلات سياسية جديدة بصدد التشكل الفاعل فيها هو الاقتصاد بكيفية مباشرة لا توسط فيها للإيديولوجيا ولا دور حاسم لها، على نحو ما عهدته البشرية في العالم الغربي في أوربا الشرقية عقودا عديدة من قبل، وقيم ومفاهيم ورؤى جديدة.. علامات تختفي متهاوية لتترك المجال لرموز أخرى جديدة باسم الكونية، والعولمة، والنموذج الحضاري المهيمن لكونه في حال الانتصار والانتشاء. بيد أن المتأمل الذي يحسن ملاحظة ما يحدث في الدول المذكورة خاصة لا يفاجأ بنوع من الرجوع القوي، في صورة خطاب جنيني خفي حينا وجارف حينا، إلى حديث الهوية، والوطنية، والتمايز. فكأن الكونية والعولمة والنموذج الحضاري الواحد تستدعيها استدعاء: ذاك ما نجده في فرنسا وإيطاليا، وفي ألمانيا وفي بريطانيا.. وذاك ما نجده في الدول التي كانت ضمن مجموعة الاتحاد السوفياتي في السابق. وإذن، فهناك عودة جديدة لحديث الهوية وخوف على انمحاء علامات التمايز الوطني والشخصية الثقافية المتميزة في عالم يبدو كل ما فيه سعي نحو التخلي عن الهوية ومجاوزتها.

هنالك إذن أسباب دولية ومنطقية كونية (الشمولية تستدعي الخصوصية والكونية تستدعي الهوية كما يستدعي النقيض نقيضه وكما تنتفض العلامات المميزة في الشخصية الثقافية لشعب من الشعوب أمام محاولات رفعها وإزالتها)، أسباب تجعل الحديث عن الهوية ومستقبلها أمام التحديات المعاصرة حديثا يجد من المبررات ما يكفي لانشغال المثقفين المغاربة به واهتمام المحافل العلمية الراقية. ولكن هنالك أسبابا محلية، وطنية، مغربية مباشرة تستدعي ذلك الحديث وقد يكفي أن نجعلها في عناصر كبرى تدل عليها ويستدعي كل عنصر منها بدوره جملة من المقتضيات. منها أن أربعين سنة كاملة قد مرت الآن على استرجاع المغرب لاستقلاله السياسي في الأكبر والأعم من ترابه الوطني، وأنه بعد سنوات أربع قليلة ستصبح الكفتان، في حساب التاريخ، متعادلتين بين عصر الحرية المستعادة وفترة الحماية. ومنها أن المسيرة الخضراء، تلك التي عملت بالفعل على ميلاد المغرب الجديد والتي تعني أن مسيرة الاستقلال قد سلكت أسلوباً جديداً مغايراً هو من العلامات العجيبة المميزة للشخصية المغربية، هذه المسيرة قد بلغت الآن سن الرشد القانوني وطور النضج العاطفي فقد أتمت إحدى وعشرين سنة كاملة. ولكي نقدر هذا الأمر تقديره الحقيقي يلزمنا أن ننتبه إلى أن مغرب ما بعد الاستقلال، قد عرف ميلاد ونشأة جيلين اثنين: جيل الاستقلال وجيل المسيرة الخضراء. وكما أن أولئك الذين كانوا أطفالاً في الاستقلال مطالع الخمسينات وصاروا رجالا راشدين في سنة 1975، فإن الآخرين الذين كانوا أطفالاً بدورهم منذ انطلاق المسيرة الخضراء قد بلغوا اليوم طور الرجولة والرشد الكاملين. ومن البديهي أن لكل جيل رؤاه، وتطلعاته، وآلامه، وآماله والتي ليس من الطبيعي ولا من الضروري في شيء، أن يعرفها الجيل السابق عليه.

ومن العناصر التي تستدعي وقفة ضرورية من أجل التساؤل عن مستقبل الهوية أمام التحديات المعاصرة مايتعلق، بما عاشه المغرب في السنوات الأربعين المذكورة من تحولات منطقية ضرورية، في مستويات الدولة والمجتمع،

والثقافة، ولو أنا طلبنا مؤشرات دالة على تلك التحولات لوجدناها واضحة فصيحة في مجالات: الحياة السياسية، وفي الاقتصاد، وفي التعليم، وفي الثقافة، وفي تصور معنى الأسرة وإدراك طبيعة الروابط الاجتماعية. ونقول مرة أخرى إنه من المنطقي بل ومن الضروري أن مختلف هذه التحولات كانت تحدث في تفاعل مع ما يحدث في العالم من حولنا (عربيا، إفريقيا، متوسطيا، ودوليا).

I - الهوية المغربية: الثوابت والمكونات

يفرد محمد حسن الوزاني في مذكراته فصلاً للحديث عن «مقومات الهوية المغربية» تستوقفنا فيه هذه الفقرة: «للمغرب شخصية بارزة منذ أقدم العصور، خلدها له التاريخ وعملت على تقويتها وصيانتها جميع الدول التي تعاقبت فيه على الحكم (..) وما ترتكز عليه الشخصية المغربية من حرية فطرية، حتى إن المغاربة سموا أنفسهم منذ القدم «الأمازيغ» – أي الأحرار. وهذه الحرية المتأصلة في أعماق النفس المغربية قد خلقت فيها غرائز وجبلات هي الأَنَفَة والشهامة، والإقدام، والتضحية في سبيل الحياة الحرة الشريفة فوق أرض حرة منيعة تهون في سبيلها كل التضحيات»[1]. فمقومات الهوية المغربية جملة من الخصائص والصفات السيكولوجية والأخلاقية من جهة أولى، وتشبث بالحرية ودفاع مستميت عنها من جهة ثانية، فهل للباحث أن يطلب محددات أخرى إضافية، نوعية، مما يصح القول معه حقيقة إنه ملتصق بالطبيعة المغربية؟ ربما اعتبر البعض جوابا شافيا ما يكون في وسعه قراءته في موطن آخر من الفصل المشار إليه: وإذا أضيفت إلى ذلك عناصر أساسية أخرى هي:

1 - الإسلام المتغلغل في النفس المغربية حتى جعل من المغاربة جند اللّٰه الغالب براً وبحراً.

2 - روح الحضارة التي تطبع حياة الفرد والمجتمع في المغرب.

3 - التمسك بالتراث والأصالة.

4 - الاتصاف بخُلق الأكارم والأسياد. أدركنا أسرار المناعة والغيرة القومية اللتين امتاز بهما المغرب والمغاربة على مر الدهور، وتعاقب الأجيال[2].

قد يرى البعض في محاولة التحديد والتدقيق هذه ما يدل على مقومات الهوية المغربية، ولكنا لا نجد في ذلك ما يصح اعتباره مقومات وخصائص ذاتية، اللهم ما كان من النقطة الأولى (= الإسلام)، ونوعا ما النقطة الثالثة - وإن كانت تلك صفة لا ينكر الانتساب إليها شعب من الشعوب العربية الإسلامية.

نعمد إلى ما كتبه زعيم مغربي آخر، يقترن حديث الوطنية المغربية باسمه في أذهاننا جميعا، وتتعدد الأوصاف والنعوت في محاولاته العديدة لتعيين طبيعة الهوية المغربية فهو يتحدث، تارة، عن «الروح القومية المغربية»، وأخرى عن « الوطنية المغربية» وطوراً ثالثا عن «الفكر المغربي» فنجد في تحليلات هذا الزعيم اختلافا في اللهجة وأسلوب المعالجة، ورجوعا إلى التاريخ لاستمداد الأمثلة الدالة، منه لكن المنحى العام يظل متشابها «والمغربي منذ كان، وفي كل أطواره التاريخية لم يقبل أن يكون تابعا لسلطة روحية خارج الوطن، فقد اعتنق المسيحية ولكنه رفض أن يخضع للكنيسة الرسمية، واعتنق الإسلام ولكنه رفض أن يتبع الخلافة العباسية (...) ولذلك فالمغرب الأقصى مع رغبته الدائمة في الاتحاد مع المغرب كله يمتاز بخاصة الحب لشخصيته والعمل على أن يكون تابعا حتى لإخوانه وأصدقائه» [3].

إن في رجوعنا إلى كتابات الزعيمين الوطنيين، ونحن نطلب إجلاء معنى ودلالة «الهوية المغربية» إشارة لا تخفى على فطنة القارئ بطبيعة الأمر. ذلك أنه لا حديث يستدعي الهوية ويجتهد في إجلائها بتسليط الأضواء الكاشفة عليها أفضل من حديث الوطنية. تلك حقيقة أولية، بل إنها تكاد تكون بديهية تعسر البرهنة عليها: فخطاب الوطنية هو خطاب التمايز عن الأجنبي المحتل وصرخة في وجهه وسعي إلى تأكيد الذات بكل وسيلة وسبيل، تأكيد الهدف منه إثبات الوجود الشخصي الحقيقي بإظهار المقاومة والاحتجاج بالمقاومة بكل

أصنافها. وقد يندهش القارئ، مثلنا، من كون «خطاب الهوية» - ذاك الذي يجد صيغته المثلى في «خطاب الوطنية» لا يفلح في تعيين معنى الهوية المغربية ولا يصل بها إلى مستوى الوضوح المنطقي، بعيداً عن تأجج العاطفة والتهاب الوجدان، وصدق النبرة، والإقناع الخطابي لا البرهان العقلي. والحق أن هذه الحال لم تكن لتغيب عن الفكر الثاقب لصاحب «النقد الذاتي» فهو يكتب في جلاء لا لبس فيه: « لقد ظلت الوطنية المغربية منذ عهد بعيد شيئا غامضا، إلا فيما يرجع لمقاومة الأجنبي. ولقد كنا نرى في هذا الغموض سراً من أسرار قوتها». غموض، أو بالأحرى قوة في الغموض، يكون الاستمداد منه في مقاومة الأجنبي. تلك سمة الوطنية إذ تكون دفاعاً عن الهوية واستماتة من أجل أن تحيا ويتصل وجودها. لكن ذلك الغموض، إذ يكون حافزاً على الفعل بحسبانه ثورة سيكولوجية، يظل غير كاف متى اقتضى الأمر إجلاء مضمون الهوية وتعيين البرنامج الذي تكون به الوطنية سبيلا لحفظ الهوية أو استعادة ما ضاع منها. لذلك فإن السياسي البارع، في سعيه لبلورة نظرية تكون برنامجاً في العمل، يضيف، مباشرة: «وقد يكون ذلك صحيحاً فيما مضى. أما اليوم فيجب أن تمتاز الوطنية ببرنامجها المدقق المفصل..» [4].

الحق أنه لا مندوحة لنا من الاعتراف، مع ما أوردناه من «إشارات وتنبيهات»، بأن «خطاب الوطنية» يظل أحد المسالك الطبيعية عندنا لالتماس معنى الهوية المغربية والوقوف على دلالتها بعد أن نحاول الاجتهاد، ما وسعنا ذلك، في التخفيف من غلواء عاطفته الجياشة والتلطيف من حدة حماسته الملتهبة. وقد قادنا اجتهادنا إلى وجوب الاحتكام إلى مصدرين اثنين متقابلين: أولهما هو التاريخ المغربي، وثانيهما هو الخطاب الكولونيالي كما أوقفتنا عليه أدبيات السوسيولوجيا الاستعمارية في المغرب [5]. فمن قراءة التاريخ المغربي والوقوف عند محطاته الكبرى ومن محاولة استكناه الدينامية الباطنة التي فعلت في حركية ذلك التاريخ، نحاول استخلاص ما يصح اعتباره ثوابت ومرتكزات أساسية. ومن النظر في كتابات المنظرين الفرنسيين الاستعماريين (رجال

سياسة وعلماء اجتماع ولغويين ومؤرخين ورجال إدارة..) نقف عند ما كان أصحاب تلك الكتابات يسعون إلى تأكيده والدفاع عنه من جانب أول وما كانوا يوجهون أسلحتهم من أجل تقويضه والإحاطة به من جانب ثان. هي إذن منهجية تقوم على المقابلة والمعارضة بين المصادر الثلاثة المذكورة، تلك التي يبدو لنا من المناسب لموضوعنا اعتمادها في تحليلنا أو، بالأحرى، في تأملاتنا هذه. ونحسب أن الاحتكام إلى نتائج المقابلة والمعارضة المذكورين قد قادنا إلى التقرير بوجود ثوابت ثلاث رئيسية أو مصدرية بها يكون تحديد الهوية المغربية وتعيين مكوناتها: الملكية، الإسلام، النسيج الاجتماعي المتماسك.

1-1 - الملكية:

يقول صاحب «التحدي »: «ليس من قبيل الصدفة أن تظل الملكية عندنا، وقد ولدت من الشعب، متجذرة في أعماق ذلك الشعب. إن الأمر يتعلق هنا بضرورة، وتاريخنا برمته يصدح بهذه الحقيقة: لم يكن للمغرب أن يكون أبداً دون وجود ملكية شعبية» [6]. والحق أنها كذلك، حقيقة أولى يدركها المطالع المتأمل في تاريخ المغرب، ويأتي الاعتراف بها على لسان ليوطي المهندس الداهية لسياسة الحماية الفرنسية للمغرب:«بينما وجدنا أنفسنا في الجزائر مواجهين لشتيت حقيقي من الهباء المنثور، ولحالة عديمة الكيان كان الحكم الوحيد فيها يتألف من حكم الداي التركي الذي انهار فور وصولنا، قد وجدنا أنفسنا في المغرب – على عكس ذلك –أمام مملكة تاريخية مستقلة وغيورة على استقلالها إلى النهاية القصوى»[7] وفي تقرير شهير رفعه إلى رئيس الحكومة الفرنسية ينبه فيه إلى الخلط الذي يقع فيه كثير من رجال السياسة الفرنسية بصدد المغرب وبصدد ملكه خاصة إذ يسوون بين ملك المغرب وباي تونس، وخديوي مصر السابق وشريف مكة، والحال أنه لانسبة لملك المغرب بكل من ذكر فهو ملك متوج ورئيس سياسي فعلي وإمام تمتد هيبته إلى مناطق بعيدة عن المغرب ذاته [8]. وما يشير إليه ليوطي من خلط وتشوش في معنى الدولة

المغربية وصورة الملك فيها كان مصدره ما عملت الدراسات الاستعمارية على خلقه في الأذهان، وما جندت كل طاقاتها من أجل صياغة زائفة عن المغرب وتاريخه بل إنها كانت تجسيدا للزيف ذاته. وطبيعي أن تلك الأبحاث والدراسات سارت في تضافر كامل مع عمل المخطط الاستعماري [9]. وإذا رجعنا إلى ليوطي ثانية، في تقريره إلى الحكومة الفرنسية، لا يتردد في القول عن المغرب " هنا وجدنا دولة وشعبا، حقيقة أن المغرب: «كان يمر بأزمة فوضى ولكنها كانت أزمة طارئة نسبيا وهي أزمة حكومية أكثر منها اجتماعية (...) يكفي أن نرجع إلى ماقبل هذا بسنوات قلائل لنجد حكومة فعلية تمثل في العالم دوراً بارزاً كدولة ذات وزارات كبرى وسفارات تعامله مع رجال دولة أوربيين»[10].

ليس المقام مَقَام الرَّد والاعتراض على الأطروحات الاستعمارية، فقد تصدت لذلك قبلنا وأجادت جمهرة كبيرة من المؤرخين وعلماء الاجتما ع، والسياسة ورجال القانون من المغاربة ومن الفرنسيين، ومن غيرهم كذلك، ممن يضيق المجال عن ذكرهم وإحصائهم [11]. وصفوة القول في الموضوع إن الملكية في المغرب تمتزج بالتاريخ الوطني امتزاجا تاماً فهي عنوان ذلك التاريخ ورمزه على النحو الذكي الذي يصوره علال الفاسي في « الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» تصويرا مجملا دالاً فيما كان يلتمس المحطات الكبرى في التاريخ الوطني المغربي منذ الفترة السابقة على دخول الإسلام في المغرب وإلى حين حديثه في نهاية الأربعينات من القرن الحالي قبل أن ينتهي إلى استنتاج رئيسي في جملة مباشرة واضحة: «المغرب متمسك بالنظام الملكي» [12]. وهي النتيجة ذاتها التي ينتهي إليها، من طريق مختلف، صاحب «التحدي» إذ يقرر في جملة واضحة تجعل القول أيضا: «إن الملكية هي التي صنعت المغرب»[13]. وإذن فالملكية ثابت أول من ثوابت التاريخ في المغرب، قد تتسارع وتيرة السير في ذلك التاريخ حينا وقد تصبح بطيئة الإيقا ع حينا آخر ولكنها تظل في الأحوال كلها عاملاً فاعلاً في ذلك التاريخ. وبالتالي فنحن في

المغرب إزاء مكون رئيسي أول من مكونات الهوية المغربية، وأمام عامل ضروري يقوم بتعيين مضمون تلك الهوية: هي الملكية -وهي ما لا يملك الباحث إلا أن يقر بها ثابتا من ثوابت التاريخ المغربي.

1-2- الإسلام

سعت الإيديولوجيا الاستعمارية، بأشكال شتى، تأكيد الصفة «السطحية» لإسلام البربر في المغرب، وإلى القول بالاختلاف البين بين إسلام هؤلاء (وهو ظاهري، تشوبه كثير من العادات الوثنية التي ظل البربر حاملين لها ومحافظين عليها منذ الفترة السابقة على قدوم العرب، حملة الإسلام، إلى المغرب) وبين إسلام العرب [14]. ولكن ما لم تجرؤ على إنكاره هو وجود الإسلام ذاته في المغرب، وإن كان وجوداً سمته الكبرى هي التنازع والتصارع مع العادات القبلية الوثنية. ولو أنا أخذنا بمنطق هذه الإيديولوجيا الاستعمارية ذاتها لوجدنا أننا نلتقي مع الحقيقة الأولى، بل مع البديهية، التي تقرر وجود الدين الإسلامي (أيا كان محتواه، وأيا كانت صورته) مكوناً رئيسيا من مكونات الهوية المغربية.

وإذا ما تجاوزنا هذا الاعتراف القسري الذي ننتزعه من إيديولوجية كان همها الأكبر هو العمل على تكسير الهوية المغربية وإفراغها من مضامينها الفعلية، فإنه يلزمنا أن نتقدم خطوة جديدة في بحثنا فنتساءل عن الملامح المذهبية للدين الإسلامي كما أشربت به الهوية المغربية، وعن الصورة التشريعية التي سار عليها المغرب في تشكل تاريخه الوطني.

يذكر باحث معاصر، في دراسة مستفيضة له عن «مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجري» أن المغرب الإسلامي قد «أعطى الأولوية والاهتمام لإنتاج المدرسة الحجازية في التدوين العلمي الإسلامي، وعلى المستوى الفقهي (...) كان الإمام مالك هو قطب هذه المدرسة فتولد في المغرب مدرسة فقهية مالكية». ثم يبين أن المالكية في المغرب قد مرت بأطوار ثلاثة كبرى: طور أول، هو طور الولادة، وهذه كانت مالكية حجازية

صرف. وطور ثانٍ هو طور «مالكية مصرية تضامنية، وهذه مرحلة التطبيع».
وطور أخير هو طور «مالكية مغربية (...) وهذه هي مرحلة التطويع المحلي».
وفي شروحه يبين أن هذه المرحلة الأخيرة قد ابتدأت منذ بداية القرن الثالث مع أسد بن الفرات (المتوفى سنة 213هـ / 828 م) أولا، ثم مع الفقيه سحنون (ت 854/240) ثانيا، لتصل إلى غاية اكتمالها مع صاحب «الرسالة» أبي زيد القيرواني المتوفى قبل ألف سنة (386هـ/996م). ويعلق مستنتجا: «ومن إنتاج هذه المرحلة تشكلت «المرجعية المصدرية» في التاريخ المغربي ولذلك لا يمكن تجاوز هذا الأساس المرجعي أو تغافله في فهم التحولات التاريخية الاجتماعية اللاحقة[15]. ويذكر شيخ المؤرخين المغاربة الفقيه المنوني أن اعتماد الوحدة في التشريع الفقهي في المغرب «وحدة واضحة تحققت في نطاق المذهب المالكي، الذي عاد للظهور مرة أخرى بعد الفترة الموحدية، ليوحد المغرب المسلم في ميدان التشريع خلال هذه الفترة وبعدها»[16]. وبعبارة أخرى، إذا ما ضربنا صفحا عن الفترة المرابطية (وهي الدولة التي كان النزوع المالكي في الفقه فيها نزوعا قويا واضحا لا يقوم في وجهه منازع) واعتبرنا الحكم المريني منطلقاً أولاً لاتخاذ المالكية مرجعاً أوحداً في العمل الفقهي في المغرب لوجدنا أن تاريخ العمل بهذا التشريع يمتد سبعة قرون كاملة متصلة.

تكتسي الوحدة المذهبية في المغرب صفتها الكاملة، والواضحة في الفترة المرينية أيضاً. وإذا ما رجعنا إلى الفقيه المنوني مرة أخرى ألفيناه يتحدث عن اجتماع المغاربة على العقيدة الأشعرية بعد إلغاء ما كان يشوبها من أفكار أخرى في المرحلة الموحدية [17]. وتأكيد هذا الاجتماع هو ما ينتهي إليه مؤرخ آخر في دراسته لـ«الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين»[18]. وبالجملة فقد كانت الوحدة في المذهب المالكي في الشريعة، وفي المذهب الأشعري في العقيدة، مع نزوع صوفي معتدل سمة ملازمة لممارسة الدين الإسلامي في المغرب علة النحو الذي يوجزه البيت الشعري الشهير في أرجوزة عبد الواحد ابن عاشر.

عقيدة الأشعري وفقه مَالك * وطريقة الجُنَيْد السالك

هذه المكونات الثلاثية (الأشعرية، المالكية، الصوفية، السنية المعتدلة) رسمت للإسلام في المغرب صورة سمتها الاعتدال والنفور من الاتجاهات التي تكتسي ميلاً واضحاً إلى الغلو في الدين أو إلى التساهل فيه على نحو يحمل على التفريط فيه أو تضييعه. لذلك كانت الحركات الدينية تصادف استجابة وتعمل عمل المحرك والموجه للفعل متى كانت دعوة إلى الجهاد من أجل دفع الإغارة على الثغور، أو متى كانت وقوفا في وجه الفساد والضعف التي تستشري في الدولة في فترات الضعف ونهايات الحكم كما – أن تلك الحركات كانت تجد على العكس من ذلك، عزوفاً عنها بل ومقاومة لها في أحوال الاستقرار السياسي أو عند ما تكون دعوة مصدرها خارج عن المغرب [19] ذلك ما يفسر انصراف المغاربة عن الدعوة الوهابية، مع ما فيها من دعوة إلى محاربة البدع ومقاومتها، ومع ما فيها من التقاء موضوعي مع المالكية، ومع ظهور بعض الانحرافات المذهبية الشاذة ومن وصول الدعوة الوهابية إلى المغرب.. وذلك ما يفسر عندنا النجاح الكبير الذي أحرزه الملك المغربي القوي، سيدي محمد بن عبد الله، عندما سلك انتهاج سياسة إصلاحية دينية تحمل على الوحدة المذهبية وتذكر بالمبادئ الكبرى [المكونات الثلاثية كما قلنا أعلاه] التي يقوم الإسلام في المغرب على احترامها [20]. وذلك ما يفسر النجاح الذي لقيته الحركة السلفية المعاصرة في المغرب وامتزاجها بالحركة الوطنية المغربية[21]

1- 3 - النسيج الاجتماعي المتماسك

بقدر ما وجهت الإيديولوجيا الإستعمارية أسلحتها لتقويض وجود دولة مغربية ذات سيادة، عريقة ومتصلة في التاريخ، بقدر ما سعت إلى أن تجتث من جذورها فكرة وجود المجتمع المغربي الواحد المنسجم والواعي بأسباب وحدته وقوة تماسكه. وحيث إننا نعلم أن تلك الإيديولوجيا قد نشطت في العمل

الميداني وفي الاجتهاد المكتبي فترة طويلة قبل حلول الاستعمار في المغرب، ممهدة لذلك بقراءة تلتمس فيها لذلك الاستعمار الأسباب والمعاذير فإنه لم يكن من الغريب في شئ أن نجد أن باحثا يقول في بحث جامعي له - كتبه في أجواء تلك الإيديولوجية وبتأثير من حماستها المحمومة«ليس المجتمع المغربي سوى اجتماع شيء من القبائل..، وأما فكرة الوطنية عند تلك القبائل فقد كانت غائبة غياب فكرة الخضوع لرئيس واحد مشترك عندها» [22] والقول بانعدام وجود مجتمع مغربي منسجم - بل نسيج اجتماعي واحد متماسك، من جهة أولى، والقول بغياب الرابطة الوطنية بين القبائل (التي ليس المغرب سوى تجمع لها، أساسه واه أو ضعيف) من جهة ثانية، هما إحدى المكونات الأربع للإيديولوجيا الاستعمارية في المغرب (المكونان الآخران، كما رأينا سابقا، هما القول: بانعدام دولة قارة وسلطة ملكية لها تأثير فعلي على القبائل- والقول بالوجود السطحي أو الشديد الهشاشة للإسلام في أعراف البربر في المغرب وفي اعتقاداتهم). ومما لا يخفى على فطنة الباحث اللبيب أن هذا اللهاث المجنون وراء سراب البرهنة على الوجود الفعلي للمغرب مجتمعا برهان بالخلف، كما يقول المناطقة، على توافر أسباب الصحة للقول المخالف للأطروحة الاستعمارية هذه. والحق أن وضوح هذه الحقيقة لم يكن بالأمر الذي يعزب عن فطنة جمهرة عريضة من الباحثين الفرنسيين، بل إنه لم يكن مما يغيب عن شهامة زعيم سياسي كبير مثل جان جوريس [23]، ولم يكن بطبيعة الأمر مما يدق على ذكاء ليوطي أن يدركه في بداهته وقوة حضوره [24].

يدرك القارئ لتاريخ المغرب في مختلف أطواره، أن الأدلة على وجود الشعور الوطني الذي ينطق بدوره بوجود المجتمع المغربي الواحد (أو النسيج الاجتماعي المتماسك والمنسجم) ليست لا بالقليلة ولا بالضعيفة. نلتمسها فنجدها في مختلف عصور المرابطين والموحدين والمرينيين والسعديين والعلويين وقد يكفينا، بوحي من مدينة تطوان وتأكيداً للقوة التي ترمز بها إلى الهوية المغربية كما ذكرنا في بداية ورقتنا هذه، أن نشير إلى أن القبائل

المغربية قد هبت من مختلف مناطق المغرب، استجابة لنداء سلطان المغرب، من أجل المقاومة والتصدي للمغير الإسباني على المدينة. لم يكن لذلك الشعور الوطني أن يحرك تلك القبائل في مناطقها القاصية، بعيداً عن تطوان، في أقصى الشمال الغربي من المغرب لولا التراكم الفاعل «لأربعة قرون من الدفاع الوطني ضد الغزاة، الأمر الذي يصنع الوحدة المعنوية لشعب من الشعوب ويعمل على دوامها واتصالها، حتى وإن انعدمت العوامل الحديثة التي فعلت فعلها في تشكل الأمم» كما يسجل ذلك جيرمان عياش [25].

من الطبيعي أن الشعور بقوة الانتماء إلى الكيان السياسي الواحد، مع مراعاة التباين والاختلاف، عبر أطوار التاريخ، في دلالة «الدولة» وفي معنى «السلطة المركزية» أو الواحدة – وأن الانتساب إلى نوع من الوطنية التي تعلو على القبيلة والجهة، وأن امتداد هذه الأمور الثلاثة واتصالها منذ العصر المريني على الأقل – كما يقرر ذلك الفقيه محمد المنوني [26]. كل ذلك من شأنه أن يؤكد الفكرة التي تقضي بوجود النسيج الاجتماعي المتماسك والمنسجم. أما المؤرخون الذين انشغلوا بمسألة التشريع الفقهي في المغرب وتكونه فإنهم يرون ذلك النسيج الاجتماعي (أو للمجتمع المغربي) بدايات سابقة على ذلك [27].

لا تظهر المكونات العربية والمكونات الأمازيغية للمجتمع المغربي في صورة عنصرين بشريين متمايزين، تفرق بينهما اللغة والأعراف والتقاليد ويفصل بينهما المضمون الذي يتخذه الدين الإسلامي عند كل منهما كما انساقت وراء وهم ذلك الاعتقاد السوسيولوجيا الاستعمارية الفرنسية، بل إن تلك المكونات تلوينات وتموجات في نسيج اجتماعي واحد منسجم ومتماسك. تنوع وغنى تظهر بهما الاختلافات المحلية بين الأطلس المتوسط وبين الساحل الأطلسي، وبين الريف وامتداده من البحر الأبيض المتوسط إلى نهر ملوية، وبين سهل فاس وامتداد السهول الأخرى حوله وبعيداً عنه في اتجاه الأطلسين الكبير والصغير، وبين نهر ماسة أقاصي الجنوب المغربي على الحدود الموريطانية، وبين المغرب الشرقي والأطراف الفسيحة في الشاوية

ودكالة وعبدة والرحامنة.. تنوع وغنى يظل الناظم بينها، في المستوى الثقافي، وحدة الانتماء إلى الثقافة الإسلامية وقد اكتسبت الصبغة المغربية الواضحة المعالم، المتميزة الصفات.

II- المحنة والبعث الجديد

إذا صح القول إن أفضل دليل على وجود الهوية هو وجود من يعترض عليها ويشكك في قيامها، وإذا صح كذلك أن أعظم برهان على حيوية الهوية وفاعليتها هو تعرضها للمعارضة والتحدي - إذا صح الأمران فإن الهوية المغربية قد قدمت الأدلة على وجودها والبراهين على حيويتها وفاعليتها في التاريخ. كتب المؤرخ العميد شارل أندري جوليان عن الهوية المغربية «كلما أمعنت النظر في المشكلات المغاربية، كلما ازددت اقتناعا بأنه إذا كان الغزو والاستغلال الاستعماريين قد تم الإحساس بهما بمرارة شديدة فإن ما أحدثاه من ردود الفعل لا يستطيع أن يرقى، وأنى له ذلك، إلى مستوى الحمية التي كانت تحرك المغاربة في دفاعهم عن هويتهم وفي انتصارهم لكرامة الرجال الأحرار فيه» [28]. وهو يبدي هذه الملاحظة بعد أن ذكر في بداية الكتاب الذي نشير إليه أنه بعد أن كان في تصوره الانطلاق في حديثه عن المغرب ابتداءً من سنة 1953 اتضح له، بعد الدرس والتأمل في التاريخ المغربي، أن البداية الأنسب يلزمها أن تكون ذكرا لحلول الاستعمار البرتغالي في الشواطئ المغربية في سنة 1415. والحق أن ملاحظة المؤرخ المقتدر ملاحظة نفاذة في التاريخ المغربي وفي تشكله في الأزمنة الحديثة، فالحدث الاستعماري البرتغالي للشواطئ المغربية في أول القرن الخامس عشر كان الامتحان الأول للوجود المغربي: أمة ودولة ومجتمعا، ومقاومة ذلك الاحتلال والانتصار عليه في العديد من المدن الشاطئية المغربية ثم الانتصار عليه كان برهاناً كافيا على قوة ذلك الوجود المغربي. ثم إن الأحداث الكبرى في التاريخ المغربي لتسير في اتجاه تأكيد نفس المعنى والنتيجة: وقعة وادي المخازن، التصدي المطلق

لمحاولات الاحتلال التركي للمغرب بعد ما تمكن العثمانيون من السيطرة على الجزائر وإقرار تبعيتها للباب العالي. احتلال تطوان ثم استعادتها على النحو الذي أشرنا إليه سابقا. احتلال مدينة وجدة وضرب الدار البيضاء ومنطقة الشاوية في سنة واحدة، ثم التمكن من تحريرها في وقت يسير. ولكن أكبر أشكال التحرش بالهوية المغربية وأخطر اختبار عرض لها، وأشد محنة اعترضتها كان، ولا شك في ذلك، هو ما يعرف بالتاريخ المغربي المعاصر، بظهير 30 ماي 1930 أو «الظهير البربري».

ينطق ذلك الظهير، بفصوله الثمانية الوجيزة وبعبارته «التشريعية» المباشرة، بما يصح اعتباره تتويجا لجهود متصلة طويلة من عمل الإيديولوجيا الاستعمارية منذ الفترة السابقة على توقيع عقد الحماية. وكما نعلم جميعا فإن تلك الإديولوجيا تقبل الاختصار في فكرة واحدة محورية: المغرب اجتماع غير منسجم لقبائل عربية دخيلة تدين بالشرع الإسلامي، وقبائل أخرى بربرية هي الساكنة الأصيلة للمغرب وهذه تدين بجملة الأعراف والعادات السابقة على قدوم الإسلام للمغرب والمخالفة له — ولا دالة للإسلام على تلك القبائل إلا ما كان من قشرة ظاهرية سطحية تهرع إلى طرحها جانبا كلما سنحت لها الفرصة المواتية لذلك. ولا حاجة للمرء أن يكون ذا ذكاء وقاد ليدرك المغزى السياسي للأطروحة الاستعمارية، وليس المطلوب منه أن يكون مؤرخا مطلعاً ليتبين وهن القول وضعفه. لقد أرادت تلك الإيديولوجيا، وقد نشدت في «تشريع» 30 ماي 1930 وسيلة ناجعة وعاجلة معا، أن تصيب الهوية المغربية في قرارها ما دامت تسعى إلى أن: 1- تفصل في الشعب المسلم الواحد بين من كانوا مسلمين حقيقة وبين من اكتشفوا «أن آباءهم وهم أنفسهم قد أخطأوا الطريق في الدين» كما يقول صاحب «التحدي» [(29)].- 2- تضع أصابعها على نقطة شديدة الحساسية فيما كانت تلك الإيديولوجيا تسميه «العضوية المغربية» (l'organisme Marocain) فتحملها على التداعي والسقوط — 3- أن تفرغ الهوية المغربية ذاتها من محتواها: تمس النسيج الاجتماعي المتماسك من جهة أولى،

والإسلام في المغرب من جهة ثانية، وتسيء إلى كل ما تمثله الملكية المغربية مادامت الأحكام القضائية، في شطر كبير منها لا تمضى باسمه ومادام يقبل تفويت السلطة الشرعية الإسلامية إلى «العوائد المحلية» حينا وإلى «المحاكم الفرنساوية» حينا آخر.

يقرر علم الفيزياء مبدأ شهيرا مفاده أن لكل فعل رد فعل مساوٍ له ومضاد في الاتجاه، وتاريخ الاجتماع البشري لا يخلو بطبيعة الحال من أمثلة تبين صحة هذا المبدأ في مجال السلوك البشري. وتاريخ المغرب المعاصر يقدم على تلك الصحة برهانا نوعيا مفيدا: فبقدر ما كانت الإيديولوجيا الاستعمارية فعلا، شرسة قوية، تستهدف اجتثات الهوية المغربية من أساسها كان رد الفعل عنها بعثا جديداً لتلك الهوية. وقد نجد تصويراً لذلك في جملة تقريرية شهيرة للزعيم علال الفاسي: «16 ماي 1930 هو الذي علم نقطة البداية في تاريخ الحركة الوطنية الجديدة» [30].

أرادت الإيديولوجيا الاستعمارية أن تكون محاولة «الظهير البربري» قنبلة تفجير الهوية المغربية وتقتلها من أساسها، وأراد الله لتلك المحاولة اليائسة أن تكون ميلادا جديدا للهوية المغربية. والحق أن النظر الفاحص في التاريخ المغربي المعاصر لا يجد في التاريخ المذكور إعلانا للميلاد الرمزي للحركة الوطنية المغربية ودفعا بها في الأطوار التي نعلم أنها سلكتها منذ 1930 إلى استرجاع الاستقلال مروراً بالمحطات الكبرى المعلومة والمنيرة في تاريخنا المعاصر (1934، 1936، 1944)، بل هو يجد في ذلك الحدث المشار إليه استئنافا لمسيرة طويلة سابقة من العمل التحرري. مسيرة كانت بدايتها الفعلية الاستفاقة على هزيمة إيسلي سنة 1844، وخطوتها الثانية غداة احتلال تطوان ثم تحريرها في سنة 1860[31]. مسيرة نهضة جديدة غايتها بناء الدولة الحديثة في المغرب بما يلزم تلك الدولة من مقومات (إصلاح التعليم، الإدارة، تنظيم الجيش، تنظيم المالية وإحداث هياكل اقتصادية جديدة...)، سيرورة طويلة عرفت انطلاقتها مع الجهود التي بذلها محمد الرابع، وصار عليها من بعده

إبنه وخلفه الحسن الأول- وعرض لها ما نعلم من التعثر والاضطراب إثر وفاة الملك العظيم فكانت الفوضى، من جانب أول، والانكماش من جانب ثان، وتكالب الأطماع الغربية الاستعمارية من جانب ثالث - حتى كانت الانتفاضة الكبرى مع محاولة 16 ماي وجهود ملك شاب، صغير السن عظيم الطموح واضح الرؤية صافي البصيرة، جربت الإيديولوجيا الاستعمارية أن تصيب الهوية المغربية في السويداء فتوجه الضرب إلى أحد المكونات الثلاث لتلك الهوية (= الإسلام)، فكان رد الفعل "نقطة البداية في الحركة الوطنية الجديدة". وحاولت الإدارة الاستعمارية معاودة الكرة، فسعت إلى ضرب الهوية المغربية في مكونها الآخر(= الملكية)، بعد أن أفقدها الرشد صلابة الملك وما ينفخه في الحركة الوطنية من روح قوي نفاذ، فكان رد الفعل ما نعلم من إيقاد لأتون لاهب لم يكن مفر منه إلا بإرجاع الملك إلى شعبه ووطنه. وسعت السلطة الاستعمارية، المرة تلو المرة، إلى إحداث الشروخ في النسيج الاجتماعي المتماسك (= المكون الثالث من مكونات الهوية المغربية) فكانت تحمل ذلك النسيج، في كل محاولة جديدة، إلى أن يعي وحدته في صيغ جديدة أكثر إيجابية واستجابة مع روح القرن العشرين وبنية المجتمع الإنساني الحديث.

الحق أن البعث الجديد، وقد كانت «الحركة الوطنية الجديدة» التي يتحدث عنها الزعيم المغربي العظيم تجسيداً له وتدليلا عليه في الوقت ذاته، كان فعلا تاريخيا هائلا أمكنه أن يجعل المغرب على عتبة الأزمنة الحديثة وأن يجعل مسيرة التحرر الطويلة تكتسي صورتين واضحتين وفاعلتين: صورة تحرير سياسي وطني، هدفه تخليص الوطن من الاستعمار واستعادة الحرية المغصوبة. وصورة تحرر فكري، هدفه تحرير الفكر من قيود الخرافة والجهل والتقاعس الجبري -وبالتالي تخليص المغرب من الأسباب التي جعلت استعماره ممكنا أو التي جعلته في حال «القابلية للاستعمار». وهي في الحالتين معا كانت إعادة اكتشاف للهوية المغربية وإيقاظ لها [32].

III- في أفق القرن الجديد:

1.3- استلزامات ومقتضيات جديدة:

تحادي البشرية مشارف القرن الحادي والعشرين وهي تشهد ميلاداً حديث العهد لجملة من الاستلزامات والمقتضيات، بل إنها لا تزال تعاني آلام المخاض وعسر الولادة في العديد منها.

فالشعوب والدول في المناطق المتنائية من المعمور تظهر فيها سمات وملامح، جديدة بالنسبة لما كانت عليه قبل عقدين أو ثلاثة عقود من القرن الذي نعيش سنواته القليلة الأخيرة، مغايرة في الأغلب الأعم لما كانت توجد عليه في القرن الماضي. قد يجوز لنا، في معرض التعميم المباح في معرض حديثنا هذا، أن نقول إن القرن التاسع عشر قد عرف بروز سيطرة أمور ثلاثة: كان الشأن يضطرب فيها بين الصراع وبين التوافق والتكامل. الأمر الأول أن ذلك العصر قد كان،فيما يصفه جمهور الدارسين، عصر القوميات ونشوء الكيانات الجديدة (الإيطالية، الألمانية، السلافية،،) الأمر الثاني أنه كان عصر ثورة صناعية وكشوف علمية هائلة كان لها أثرها القوي والمباشر على نقل الكثير من المجتمعات الغربية من حال المجتمع الفلاحي (كلية، أوعلى نحو كانت الأغلبية فيه للفلاحة بجانب تقنيات صناعية قليلة الخطر) إلى حال المجتمع الصناعي.والأمر الثالث أن القرن التاسع عشر كان عصر النشوء الاستعماري، في صيغة جديدة لم تعهدها البشرية من قبل سواء من حيث محتوى ذلك الاستعمار، أو من حيث البلاد والمناطق التي وصل إليها – هي صيغة يشملها نعت الإمبريالية ويفيد معناها. وقد لا تقوم في وجهنا اعتراضات جوهرية إذا ما قلنا إن سمات أربع كبرى ميزت القرن الذي سنودعه بعد أقل من سنوات ثلاث: أولها اطّراد الكشوف العلمية، كمّاً وكيفاً، وبلوغ الإنسانية فيها مدى ربما لم تكن قد بلغته في ماضيها كله (بالنسبة لبعض مجال العلم

والمعرفة) وحدوث ثورات معرفية مذهلة فعلا، وحصول نقلات نوعية في طبيعة المجتمع الصناعي ذاته. ثانيها تطور المدّ الأمبريالي وبلوغ التصادم بين القوى الامبريالية مستوى من الشدة نتجت عنه الحربان الكونيتان المدمرتان، وخضوع القسم الأعظم من سكان المعمور لهيمنة جزء قليل من دول أوربا الغربية خاصة، ثم انبثاق حركات التحرر الوطني وتعاظمها في دول إفريقيا وفي مناطق شتى من آسيا وأمريكا اللاتينية. ثالثها ميلاد قوى سياسية جديدة تنتظم في المجموعة الشيوعية، وتكون معسكرين كبيرين متناحرين، أحدهما بقيادة الاتحاد السوفياتي، والآخر بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية. وبين المعسكرين قامت حرب متصلة مباشرة ومكشوفة وصفت بالحرب الباردة أو الحرب الإيديولوجية، وحروب أخرى بتوسط الدول والكيانات التي تدور في فلك هذا المعسكر أو ذاك، أو التي هي ضيعة مباشرة له. وبالتالي فهي سمة وجود قطبين كبيرين أو وجود نظام القطبية الثنائية إلى حين الانفجار الداخلي الذي حدث في الاتحاد السوفياتي ثم في العديد من بلدان المجموعة الشيوعية. رابعها، اتجاه الإنسانية (من الناحية العملية) إلى الانتظام في أحد شطرين فعليين: شطر الأغنياء (أو المؤهلون لأن يصبحوا كذلك)، وشطر الفقراء (أو المهددون بالفقر، في صور شتى منه). هي القسمة الثنائية في شمال وجنوب: الشمال الغني (وربما لايتجاوز تعداده 20 ٪ من سكان المعمور – مع امتلاكه لـ 80٪ من خيرات الكون)، والجنوب الفقير الذي يشمل النسبتين المائويتين الباقيتين.

أما المقتضيات والاستلزامات التي تجابه البشرية، فيما هي تحثُّ الخطى نحو الألف الميلادية الثالثة، فإن في الإمكان إجمالها في أربع رئيسية (ونحن نتحدث بطبيعة الأمر، عن التحولات البنيوية العليا التي تحدث آثاراً واضحة في التصورات الحضارية وفي مستوى وعي الهوية والغيرية) وذلك على النحو الذي نحسب أنه جلي لمن يُمعن النظر فيما يدور في العالم حوله ويحسن الإصغاء إليه.

1- اهتمام دول الشمال خاصة (إذ الشأن في غيرها ضعيف جدا، قليل الأثر والجدوى) بالانتظام في كيانات ومجموعات كبرى (مجموعة السبعة الكبار أو الأكثر غنى، مجموعة أوربا العظمى، الولايات المتحدة الأمريكية وهي تبحث عن حلفاء أقوياء من دول جوارها، مجموعة دول جنوب شرقي آسيا، سعي الصين الكبرى للخروج إلى عالم السوق والمنافسة في صيغة جديدة قوية وقادرة على المنافسة...) فالسمة الكبرى للعصر الجديد هي سمة الكيانات والتجمعات العظمى القائمة على أسس اقتصاد السوق، ومنطق القدرة على المنافسة التجارية والتفوق التكنولوجي.

2- اتجاه إلى إحداث انقلاب تام، أو تحول كيفي شامل، في وظيفة المدرسة والجامعة والتكوين الفعال المأمول من كل منهما (موجهاته الكبرى أو الأساس: الثورة الإعلامية، العولمة والمنافسة الاقتصادية، الاقتراب من نموذج ثقافي شمولي).

3- تغير في تصور معنى الدولة ووظيفتها المأمولة، وقد يجوز لنا إجمال ذلك المعنى وتلك الوظيفة فنقول: إنها الدولة التي تقوم بعمل التسهيل (L'Etat Facilitateur). هو عمل يتجاوز، من وجوه شتى، ما كانت الليبرالية تحمله من شعار الدولة التي تقوم بدور الحارس الليلي L'Etat veilleur de nuit – تلك التي تجعل غاية وجودها حراسة المؤسسات القانونية والاقتصادية والاجتماعية (فهي النقيض المطلق للدولة الشيوعية، بل وللدولة الاشتراكية أيضا). أما دولة التسهيل (أو الدولة المسهِّل – مع التشديد على الهاء وكسرها) فهي تذهب إلى مدى أبعد من ذلك في التخلي عن الكثير من الوظائف «التقليدية» للدولة حتى تكون أكثر توافقا واستجابة لمنطق اقتصاد السوق والقدرة على التنافس العالمي.

4 - تحول في إدراك وظيفة المجتمع والمسؤوليات الموكول إليه القيام بها في الصورة الجديدة للوجود الإنساني، تحول منطقي وتغيّر طبيعي، بل ضروري، نتيجة للتغير الحاصل في تصور الدولة (معنى ووظيفة): وإنه من الجلي بذاته أن كل ما تتجه الدولة المسهّل إلى التخلي عنه من وظائف وأدوار يصبح من المسؤوليات المباشرة (والعسيرة بطبيعة الأمر) للمجتمع المدني. إنه تحول كيفي شامل، لا بل إنه انقلاب في تمثل طبيعة العلاقة التي تقوم بين الدولة وبين المجتمع.

هي إذن مقتضيات ومستلزمات جديدة تفيد، متى أمعنا النظر في التفاعلات التي تحدث بينها، حصول تحول كيفي في مستويات الاقتصاد، والسياسة والدولة والمجتمع، وفي الثقافة وقد أخذناها في معناها الأنجلوسكسوني الشامل. وحيث كان التحول على النحو المذكور، تحولا كيفيا شاملا، وكانت الوتيرة التي تأخذها الأحداث - في اندفاعها المتوثب في العقد الأخير خاصة - سريعة الإيقاع، فإنه لا شيء يكون أكثر منطقية من انبثاق الأسئلة الوجودية الكبرى: ما الكينونة؟ ما الذات؟ من نحن وما هويتنا، وعلى أي نحو نمسك بها (أو نتمسك بها) فلا تضيع منا ولا نضيع في خضم معارك مدارها الكونية والعولمة والنموذج الحضاري الكبير الواحد؟ لقد قلنا في فقرتنا التمهيدية لهذه الورقة (أو بالأحرى: لهذه التأملات) إن الشمولية والكونية تستدعي الخصوصية وإن العالمية تستدعي الهوية. وقد نجد الآن أن حديث الكيانات الكبرى، وضرورة قيام الثقافة الجديدة، والتغير الحاصل في معنى ووظائف كل من الدولة والمجتمع يجعل الدول والشعوب أمام السؤال التالي: كيف السبيل إلى رفع التحدي: الاستجابة للاستلزامات والمقتضيات الشمولية الجديدة مع الحفاظ على الهوية الوطنية المميزة؟

إن هذا التحدي هو الخلاصة الأخيرة، في تقديرنا، لما نجد أن القرن الجديد يحمله في أول حلوله، أو أن الإنسانية تجابه به فيما هي تقف على مشارفه فلا تفصلها سوى خطوة يسيرة عن عتبته وأول العد فيه.

2.3 - ما الشأن بالنسبة للمغرب؟

من الطبيعي أن المغرب لا يملك أن يخرج عن الخطاطة العامة التي عرضنا لها في الفقرة السابقة: فالتحدي الكبير (الهوية/الكونية) يجابهه، والاستلزامات الأربع (وجوب الانتماء إلى كيان كبير، إحداث انقلاب في دور المدرسة والجامعة ومغزى التكوين، الدور الجديد للدولة، وظيفة المجتمع المدني اليوم) تشمله بدوره فهو لا يملك إلا الاستجابة لتحدياتها. نعم للمغرب، شأن كل هوية حضارية متميزة، مقتضيات تخصه وتحديات نوعية تعرض له على نحو مخصوص، أو لنقل إنه يجابهها على نحو يتزيا بزيه الوطني المحلي - ولكن السياق العام يظل واحدا. إن ما يتغير هو أن المقتضيات تجعل الحال أكثر صعوبة وعسرا، والتحديات أكثر وطأة، إذ المطلوب تحقيق نوع من الاختزال التاريخي " للعديد من الأطوار والمراحل التي تمكنت الدول الموجودة على الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط من قطعها ومجاوزتها. فأي حصيلة تمكن معاينتها بالنسبة للمغرب تجاه الاستلزامات الأربعة الكبرى التي رأينا فيها، سابقا، سمة قوية تميز القرن الجديد في سعيه نحونا؟

1- تَرد في تصدير الدستور المغربي محددات، وأبعاد، أربعة ترتسم بها صورة المملكة المغربية في العالم، وتتعين بموجبها المكانة التي تراها لنفسها في ذلك العالم. فالمملكة أولاً «دولة إسلامية» (فهي بالتالي جزء من كيان معنوي كبير هو العالم الإسلامي)، والمملكة، ثانيا «جزء من المغرب العربي الكبير»، لغتها الرسمية هي اللُّغة العربية «ثالثا (والصفتان معا تفيدان انتسابها إلى

المجموعة العربية الكبرى). والمملكة المغربية، رابعا، «دولة إفريقية (...) تجعل من بين أهدافها تحقيق الوحدة الإفريقية» (فهذا إعلان الانتساب إلى كيان كبير آخر، وهذا التزام بالعمل على بلورة ذلك الكيان والإسهام في تحقيق تماسكه وصلابته: «الوحدة الإفريقية»[33]. هي أبعاد روحية، حضارية، ثقافية معاً معانيها تستفاد من مكونات الهوية المغربية وثوابتها. ولكن المغرب يتطلع إلى الانتساب إلى كيانات أخرى، اقتصادية أولاً وأساساً: ذلك هو مغزى تقدمه بطلب رسمي بقصد الانتساب إلى المجموعة الاقتصادية الأروبية الكبرى وذاك مغزى تطلعه إلى تحقيق شراكة مغربية - أوروبية في مجال التجارة والاقتصاد من جانب أول، وسعيه إلى بلورة عمل مشترك (أو عمل يجد فيه المغرب الاقتصادي دورا يمكنه من الحيوية والفعل الإيجابي) ضمن المجموعة المتوسطية. وتلك هي الدلالة الرمزية لحرص المغرب على أن تكون أرضه مكانا لتوقيع اتفاقية اقتصادية دولية خطيرة الشأن: الغات.

فهل حقق المغرب نجاحا في هذا السّعي إلى الانتساب إلى مجموعات حضارية - ثقافية كبرى - وإلى كيانات اقتصادية عظمى؟ وهل يمتلك حظوظا معقولة للنجاح في الأخيرة منها فيقدر على المنافسة ويقوى على الوقوف على قدميه في عالم اقتصاد السوق؟

فأما الإجابة الموفية بالقصد عن السؤالين فنحن نترك الأمر فيها إلى المحلل الاقتصادي والدارس السياسي المنشغلين بأمور الكيانات العظمى المذكورة كلها. وأما نحن فنكتفي بالتعليق الإجمالي فنقول: إن عند المغرب إذا شعورا إيجابيا بوجوب الانتساب إلى كيان كبير في زمان الكيانات العظمى هذا. وإن عنده وعيا بوجوب خوض مغامرة مجابهة التحدي الأعظم (كيف السبيل إلى الحفاظ على الهوية الوطنية المميزة مع السعي نحو كيفية وشمولية من شأنها تذويب تلك الهوية وإضاعتها؟) وتلك نقطة إيجابية تحتسب، دون جدال، لصالح الهوية المغربية في أفق القرن الجديد وإن يكن ذلك في مستوى الوعي والإدراك وحدهما.

2- يأتي حكمنا بصدد الاستلزام الثاني (التحول الكيفي في إدراك وظيفة المدرسة والجامعة ومغزى التكوين) أقل مدعاة إلى التفاؤل والإيجابية. فنحن إذ ننظر في حال التربية والتكوين في المغرب، أربعين سنة بعد استعادة الاستقلال، نجد أن الحصيلة العامة دون المأمول بكثير. فمن جهة أولى لا تزال نسبة الأمية في البلاد مرتفعة، بل إنها في الأوساط القروية مخجلة وهي بين النساء في تلك الأوساط كارثية. وهذا يعني بوضوح أننا لا نزال نصارع «معضلة التعليم» في المستوى الكمي أولا وأساسا: فما أبعدنا عن بلوغ ما كنا نحلم به، غِبَّ الاستقلال، من إحقاق إجبارية التعليم وتعميمه. ومن جهة ثانية لا نزال نضطرب بشأن الخطة الواجب انتهاجها في التدريس: برامج ومقررات وما أكثر ما جربنا وراجعنا «من أساليب ومناهج في ذلك، وما أشد ما كانت انعكاسات ذلك كله سلبية على «المردودية» من جهتي الكيف والكم. يفلت منا الوقت ولا نكاد نتبين أن «من المسلم به أن التعليم أضحى اليوم يلعب دورا أساسيا في تنمية البلدان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فالانفتاح الاقتصادي، والتعاون الدولي، والتطور التقني والتكنولوجي كلها غايات ستجعل من التحكم في المعرفة عمادا للتنافس والشراكة بين أمم أصبحت – إن لم تكن كلها فجلّها – متداخلة المصالح» كما ينبه إلى ذلك ملك البلاد [34]. ومن جهة ثالثة لا يزال موقفنا من لغة التدريس (أو بالأحرى: لُغَاتِه)، ودرس المواد العلمية خاصة، مشوبا بالكثير من الحماسة الإيديولوجية مستدعيا حظاً كبيراً من الشجاعة في اتخاذ القرار الضروري العلمي [35]. ومن جهة رابعة، قد تكون خلاصة وتركيبا لما تقدم، لا نزال في حاجة إلى الاقتناع العقلي البرهاني والاطمئنان الوجداني إلى أن تعليمنا في حاجة إلى مجاوزة هدف «اعتماد الثقافة لغاية الثقافة». ثم إن علينا أن نتشرب حقيقة أولية (كما يقول الفلاسفة) وهي أن علينا أن نعمل بإحداث انقلاب كيفي في نظرنا إلى التعليم ومغزى التكوين على «أن نستعد لرفع تحديات القرن الواحد والعشرين، قرن التحكم في تلاحق التطور التكنولوجي والصناعي وتزايد تعقيدهما» [36].

3- يعاودنا حديث التفاؤل، وتعود نبرة الإيجابية إلى قولنا، إذ ننظر في الاستلزام الثالث (تعيين دور جديد للدولة). ذلك أننا نحمل في هويتنا الحضارية، ونمتلك في تاريخنا الوطني ما يجعل الاستجابة لهذا التحدي الثالث، ثم رفعه والانتصار عليه، أمرا غير بعيد المنال. فإذا ما رجعنا إلى تاريخنا الوطني المعاصر، بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر فنحن نجد أن الدولة في المغرب سارت في اتجاه التحديث والحث عليه: في المؤسسات الإدارية، والعسكرية والقضائية والتعليمية، فلا نكاد نستثني في تلك المسيرة الطويلة سوى أيام الوَهَن والفتنة التي عرضت للبلاد بين موت الحسن الأول، وتولي حفيده الملهم محمد الخامس. مسيرة عسيرة تحت حكم الإدارة الاستعمارية، تم فيها انتزاع مكاسب وطنية جلّى في عمل الكفاح، ومسيرة واثقة الخطى في العقود الثلاثة الأخيرة، وسعي متصل على درب تطوير معنى الدولة وطبيعة العلاقة المتطورة بين المؤسسات والأجهزة السياسية، والتشريعية، والتنفيذية الضرورية لوجود تلك الدولة. وقد تكفي الإشارة إلى الصيغة الأخيرة التي تكتسيها روح القوانين في المغرب وما تتضمنه من إمكانات لبلورة نشاط المبادرة الحرة، وتفعيل الحياة الاقتصادية، والابتعاد، أكثر فأكثر عن صيغة بيروقراطية مركزية صارمة، والاقتراب أكثر فأكثر من صورة تكسب الجهات والأقاليم نجاعة أكثر في الفعل وقابلية على مجاوزة العديد من صعوبات الحياة الإدارية والاقتصادية.

الحق أن الملكية في المغرب، مثلما كانت في الأطوار المختلفة لتشكل التاريخ الوطني علامة على اتصال الدولة في المغرب وبرهانا على الوجود الفاعل للشعور الوطني، فهي اليوم حجة ناطقة على قدرة المغرب على مسايرة ما تقتضيه سنة الحياة في التطور وما يقول به القرن الجديد من وجوب إحداث النقلة الكيفية في وظائف الدولة ومهامها، تحفظ الضروري والحيوي في وجود الهوية المغربية وتحافظ عليه، وتقدر على كسر ما يحكم منطق التطور باعتباره

سدودا وعراقيل. مسؤولية شاقة ثقيلة، ومعادلة صعبة مركبة ولكنها تمتلك القوة اللازمة والمتجددة لذلك، ويشاء الله أن يكون العالم كله، في صورته الجديدة، إيذانا بكسب المعركة العسيرة.

4 - تقتضي طبيعة «التسهيل» (الذي أصبحت الدولة الجديدة مدعوة إلى القيام به - على نحو ما أشرنا إليه سابقا) تخلي الدولة عن عدد من الوظائف التى اعتادت القيام بها في العصر الحديث وأن تعهد بها، بكيفية ضمنية إلى المجتمع المدني. وبالتالي فإن عقد ميثاق جديد بين الدولة والمجتمع يغدو ضرورة جديدة، ومن الطبيعي أن الشأن في المغرب لا يملك، من الناحية المبدئية أن يخرج عن ذلك. بيد أن الحديث عن قدرة المجتمع في المغرب على تحمل مسؤوليات ثقيلة، نتيجة للتخلي العملي للدولة عنها، حديث يثير شجنا كثيرا ويحمل على طرح جملة من الأسئلة المتلاحقة. لقد اعتدنا، من جهة أولى، أن نرى في المجتمع المدني - على النحو الذي نشأ عليه في الغرب الأوروبي - ثمرة لتطور تاريخي اجتماعي حدث في كل من الدولة والمجتمع معاً والمجتمع المدني بموجب ذلك مجتمع حديث لا يرقى إلى أبعد من القرن الثامن عشر[37]. وذهب البعض منا، من جهة ثانية، إلى اعتبار أن لذلك المجتمع صورا ومظاهر في الوطن العربي، تجعل له وجودا متقدما على نشأة الدولة الحديثة وسابقا عليها [38] وقد تفيد دراسة بعض المؤرخين وجودا كافيا لذلك المجتمع في المغرب، بالنظر إلى طبيعة الوظيفة المحورية للدولة في المغرب عبر التاريخ[39]، وهذا من جهة ثالثة. ولكن، هل ينهض بعض من هذه الحجج دليلا كافيا على وجود المجتمع المدني في المغرب؟ وهل وجوده حقيقة راهنة أم أمل يُتطلع إليه؟ وهل يمتلك من النظم والمؤسسات ما يجعله قادرا على النهوض بماقام به المجتمع المدني في دول الغرب الصناعي ابتداء من القرن التاسع عشر على الأقل؟ وهل يمتلك، بالتالي، القدرة على تحقيق «اختزال تاريخي»، وإحداث نقلة كافية؟ ما القول في ارتفاع نسب الأمية في الحواضر والبوادي من جانب أول، وفي استمرار وجود عادات وتقاليد «بدوية» حيناً، «جهوية» حينا آخر تقسر

المجتمع المدني على الاكتفاء برتبة أخيرة، أو متأخرة، في الوجود الإنساني في المغرب؟

الحق أن الأسئلة المتقدمة، في حدتها وتلاحقها، تجد من المبررات الكثيرة ما يجعلها لا عبثية ولا غير ذات موضوع. وقد نجد، أحيانا كثيرة، أن «التضييق» على المجتمع المدني في المغرب والتساؤل المتشكك في وجوده، وكذا النزوع إلى احتوائه والهيمنة عليه يرد بصور صريحة مباشرة حينا، وبصور عفوية (تحمل دلالتها بالتالي) أحيانا كثيرة في خطاب بعض الأحزاب السياسية في المغرب.

وبالتالي فإن هنالك معوقات وعراقيل عديدة تقوم في وجه ذلك المجتمع، مع ما نلمسه أحيانا من قوة الإرادة في ذلك المجتمع على الاستقلال والمبادرة الحرة، خارجا عن «المجتمع السياسي» أو بعيداً عنه على أي. ولربما جاز اعتبار هذا الواقع مخاضا طبيعيا، ضروريا، تعرفه المجتمعات التي سلكت في تطورها مسلكا قريبا أو مشابها لذلك الذي سلكه المغرب الحديث. وبالتالي، فلربما كشف هذا الواقع عن ولادة فعلية للمجتمع المدني الفعلي والفعال، وعن معاناة عميقة بها يكون التأهب لاستقبال الأدوار والوظائف المدنية التي يستدعي حال الدولة (في التصور الجديد لها) تسليمها إليه. وفي الحالتين معا فإن الدولة في المغرب أمام ضرورة القيام بدور طلائعي: يمكن المجتمع المدني من الثقة الضرورية في النفس وتوجيهه نحو ممارسة نوع من البيداغوجيا المدنية (إذا صحت هذه العبارة وصدق هذا الاشتقاق). ولا غرابة في الأمر، ففي التاريخ المغربي الحديث والمعاصر شواهد وأدلة على ذلك.

3.3 - التحديات والممكنات:

جابهت الهوية المغربية، في الأطوار المختلفة للتاريخ المغربي، تحديات عرضتها لأنواع من الفتن والاختبارات. ولا شك أن محاولات احتلال الثغور

والأراضي، مقدمة لإحداث خلخلة في النسيج المغربي، كانت قوية وعنيفة، ثم لا شك أن أشدها إضماراً للسوء وإظهاراً لإرادة الإبادة والمحق كانت هي ما رأيناه من محاولة 16 ماي 1930. واليوم تجابه الهوية المغربية، في صيغ جديدة تقتضيها الصورة الجديدة للعالم، تحديات متنوعة هي من آثار وانعكاسات الاتجاهات العالمية نحو العولمة وتطور اقتصاد السوق وتنامي المنافسة التجارية الشرسة، وهي من ثمار الصراع الذي يفرضه التوجه، أكثر فأكثر نحو نموذج ثقافي كوني أو شمولي (وهو ما أوجزنا القول فيه – سابقا – بالإشارة إلى الصراع القائم في الزوج المفهومي الهوية / الكونية – أو: كيف السبيل إلى الانخراط، الحتمي في مسار الكونية دون إضاعة الهوية الوطنية؟). فهي، في الجملة تحديات معا تشترك فيها الهوية المغربية مع العديد من هويات الأمم الأخرى (بما في ذلك الدول الصناعية العظمى في أوربا الغربية، وفي الشرق الأقصى) وهي، فضلا عن ذلك، تحديات نوعية يفرضها على المغرب موقعه الجغرافي، وانتسابه إلى مجموعات ثقافية وروحية متعددة (العالم الإسلامي، الوطن العربي، القارة الإفريقية، حوض البحر الأبيض المتوسط). ولكن هناك فيما يعتبر أخطر من ذلك أشد صعوبة ووطأة، هو ما كان من تلك التحديات داخليا، يعرض للهوية المغربية من الماء الذي تسبح فيه ومن المناخ الذي فيه تستنشق ومنه تستمد الحياة. ماكان متعلقا بالوجود المغربي (الاقتصادي والاجتماعي) وبالآثار المباشرة لذلك وانعكاساته. وإن أقوى المعارك لهي تلك التي تخوضها الذات ضد ذاتها، وإن أشق الأعداء شراسة هو ماكان من النفس ذاتها. ولكني لست أقصد بذلك المكونات الباطنة للهوية المغربية، ولست أعني بالقول ثوابتها وما به يكون استقرار واتصال وجودها – بل إن القصد عندي ما تعلق بالمناخ وبالتربة: فهل تصلح النبتة متى كنا نخشى على التربة الفساد أم متى كنا نخاف امتداد طفيليات وحشرات خبيثة إلى جذور النبات وسوقه؟

نريد، إذ نأتي في هذه التأملات إلى نهايتها ونطلب استخلاص النتائج واستشراف المستقبل، أن نقف عند الخطر والداعي إلى الحذر والانتباه من هذه التحديات الداخلية التي نشير إليها. ونريد أن ندل على ماكان داعيا للتفاؤل، بصدد المستقبل القريب للهوية المغربية في مشارف القرن الجديد، وما يصح اعتباره ضمانات وممكنات نملك بها رفع العديد من التحديات بل - ولم لا - مجاوزتها والانتصار عليها.

- لعل التحدي الداخلي الأكبر والأخطر الذي يجابه الهوية الوطنية، بل المرض الذي يتربص بها ويتهددها اليوم هو واقع ارتفاع نسبة الأمية في مجتمعنا. فالإحصاءات الدولية تظهر المغرب في رتبة من تفشي الأمية في المواطنين لا تتوافق مع تاريخه، ولا تتناسب مع الصورة التي يمتلكها في العالم من حيث نعمة الاستقرار السياسي، ولا تتواءم مع الجهود الهائلة التي ما فتئت الدولة تبذلها، منذ أول الاستقلال، في مجال التربية والتعليم. والإحصاءات المحلية، والدراسات الوطنية، تفيد أن نسب التمدرس - في الأوساط القروية خاصة - هزيلة ضعيفة، وأن «التسرب» (أو تبدد الجهود، أو العزوف عن المدرسة) لا يزال من سمات تلك الأوساط - لأسباب شتى معلومة. ومن البديهي أن الآثار القوية لارتفاع الأمية تظهر في المستوى الاقتصادي قوية مباشرة؛ وهي في واقع العولمة واقتصاد السوق، وواقع المنافسة الدولية الشرسة آثار لا تحتاج إلى التوافر على حظ كبير من الثقافة الاقتصادية من أجل إدراك خطورتها. وقد يكفي أن نذكر، في معرض هذه الإشارة، إلى ما ينتج عن الأمية في بلادنا من ارتفاع نسبة الأطفال الذين يوجدون في المعامل، أو الحقول، أو الحرف [40].

فهل نحن في حاجة إلى القول إن من النتائج الحتمية لارتفاع الأمية حصول ضعف الثقافة الوطنية، نتيجة الجهل بالتاريخ الوطني من جهة أولى، وحصول التشكك والضعف الشديد في الثقة بالشخصية الوطنية من جهة ثانية، والعجز المتنامي عن مقاومة الهجوم اليومي لثقافة «النموذج الكوني» نتيجة الانتشار الواسع للفضائيات الكبرى والمحطات التلفزية الدولية!

التحدي الثاني، الداخلي، الذي نجد أن الهوية المغربية تجابه به وأنها مدعوة إلى رفعه ومجاوزته هو ما يمكن نعته بتفشي ظاهرة " ترييف المدينة " أو زحف الريف (أو البادية) إلى العالم المديني. هذه الظاهرة منشؤها هو التنامي الحادث، في العقد الماضي وأول العقد الحالي، في عملية الهجرة الداخلية من القرية إلى المدينة. ولكي نقدر، بعض التقدير، دلالة الخطر الذي نراه في هذه الهجرة الداخلية الكثيفة ينبغي أن نذكر بعض العلامات والأمارات الدالة. أولها، تلك التي يكشف عنها الإحصاء العام الأخير للسكان والسكنى في المغرب (1994) والتي تفيد أن ساكنة المدن في المغرب حاليا تفوق 51٪. وأن نسبة ساكنة البادية تقل بالتالي عن 49٪. وثانيها أن دينامية جديدة تحدث في الحركية الاجتماعية في المغرب وتصيب، بالتالي بنية المجتمع في كليته. وثالثها أن تحولا كيفيا يلحق بالمدينة تبعا لذلك بكيفية استلزامية مباشرة: ذلك أن الوافدين الجدد إلى المدن لا يشكلون ساكنة الأحياء الهامشية ومدن الصفيح فحسب، ولا يجعلون المدينة - في تجهيزاتها وهندستها (وبنيتها العامة بالتالي) في حال من الارتباك والعجز المفاجئ، بل إن تجمعاتهم السكنية غالبا ما تشكل أرضية ملائمة لظهور عادات سيئة جديدة، وتفشي ظواهر غريبة عن الجسد الاجتماعي في المدينة وفي القرية معا، ومرتعا لنشاط حركات التطرف الديني قد تجد في التناقضات الناشئة في تلك التجمعات وفي التدني الشديد لمستويات العيش تجد في ذلك كله تربة صالحة.

تشكل ظاهرة «ترييف المدينة» في المغرب إساءة إلى الوجه الجمالي للمدينة المتمثل في المظاهر العمرانية أساسا (الوجه الحالي للمدينة «العتيقة» صورة واضحة لذلك في العواصم القديمة خاصة: فاس ومكناس ومراكش ووجدة...)، ويصيب الأثر الرجعي لتلك الظاهرة القرية بدورها دون أن يؤدي إلى «تمدينها» – بل هو على العكس يفرغها من العديد من مظاهرها الأصلية. ولكن الأمر لا يقف عند الآثار الاقتصادية والعمرانية، والاجتماعية القابلة للملاحظة الموضوعية والخاضعة للإحصاءات الكمية... بل إنه يتجاوز ذلك كله ليحدث في المكونات العميقة خدوشا تصيب النسيج الاجتماعي، وتظهر آثاره في التصورات الثقافية والتمثلات الروحية[41].

نحن إذن، تجاه هذه الظاهرة، أمام حال من الخطورة بالنسبة للهوية المغربية لا يختلف عن خطر الأمية إلا من حيث الدرجة والشدة – أما الطبيعة فإنها في العمق واحدة.

– التحدي الثالث والأخير، الذي نجد أن الهوية المغربية تجابه وتدعى إلى التصدي له هو الحفاظ على فاعلية العناصر التي لا تزال تشكل قوة التماسك في النسيج الاجتماعي المغربي، متمثلة في رابطة الأسرة في معناها الواسع (أو المركبة = complexe –كما يقول علماء الاجتماع) من جهة أولى، وفي الانتماء إلى العماد الثقافي الواحد والمشترك من جهة ثانية.

تبين نتائج البحث الذي لا نزال نرجع إليه عن جوانب مضيئة، تحمل على الأمل الفسيح والتفاؤل الحذر، في واقعنا المغربي الحالي وبالنظر إلى تأملنا في حال الهوية المغربية في أفق القرن الجديد، تلك الجوانب هي التي تتعلق بالأسرة «المركبة» ففي الفترة الممتدة بين 1982 وسنة 1994 اعتبرت تلك الأسرة مشغلا هاما لا يستهان به، فهي توفر ما لا يقل عن 54 ألف منصب شغل في السنة، والملاحظة أن ثلثي المناصب المتوافرة في الكثير من

المؤسسات التجارية والحرفية، بل والصناعية الصغرى، يشغلها أشخاص يمتون إلى المشغل بصلة القرابة. ومن جهة أخرى فعلى الرغم من أن نسبة العاطلين عن العمل ترتفع في الحواضر ارتفاعا شديدا، يحمل على القلق، وأنها تصل إلى رتبة تدعو إلى الخوف وخشيان العواقب الوخيمة في أوساط حملة الشهادات خاصة إلا أن روح «التضامن العائلي» تقدر على نزع فتيل الانفجار وتعمل على التلطيف من حدة التوتر بما تتطوع به من مساعدات (في المأكل والمسكن معا). بل إن الدراسة المشار إليها تكشف عن إمكان توافر الحدود الدنيا الضرورية للإنسان في الأوساط القروية، خاصة، بفضل ما تتلقاه من هبات ومساعدة الأبناء العاملين (خارج الوطن)، بل والأقرباء في بعض الأحيان. وجه آخر من أوجه التكافل والتضامن تكشف عنها الدراسة أيضا: «ذلك أن الأسر التي تتساكن فيها ثلاث أجيال تبلغ 26.8 ٪ في الوسط القروي و17٪ في الوسط الحضري» قد يرى علماء الاجتماع في الكثير من النتائج التي يكشف عنها البحث المتقدم ما يعتبر عائقا يقوم في وجه عملية التحديث والاندماج الاجتماعي، حيث تقف الأسرة المركبة في وجه تلك العملية: وقد نعلم أن ماكس ڤيبر يرى من المعايير الضرورية لسيرورة التحديث حدوث انفصال بين «البيت والمصنع» من حيث وظيفة كل منهما: ولربما كان ذلك صحيحا من بعض الوجوه، بيد أنه يكشف في حال من الاجتماع اليوم عن صورة مشرقة من صور التضامن العائلي على النحو الذي ينتسب إليه، في دلالته الثقافية إلى الهوية المغربية ويكون من العلامات الدالة عليها.

تحديات ثلاثة كبرى، في القدرة على مجاوزتها يكمن مستقبل الهوية المغربية، وتمثل أمام الناظر إمكاناتها في رفع التحديات المعاصرة التي تحاصر تلك الهوية وفي الانتصار عليها.

الهوامش

1- محمد حسن الوزاني – مذكرات حياة وجهاد «التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية » الجزء الأول – ص: 241. مؤسسة محمد حسن الوزاني، دار المغرب الإسلامي، 1982، بيروت

2- م. س. ص 243.

3- علال الفاسي «النقد الذاتي » دار الفكر المغربي، الطبعة الثانية (مطبعة كريماديس بتطوان)- د.ت. الصفحتان 98 - 99.

ونقرأ للمرحوم علال الفاسي كذلك: « على أن المغرب بالرغم من ارتضائه الإسلام دينا والعربية لغة ظل دائما معتداً بوجوده الخاص، ناشداً مكانه تحت شمس العروبة، غير راض أن يكون في مؤخرة القافلة العربية أو بعيداً عن مركز القيادة منها.». «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» – دار الطباعة المغربية تطوان (د. ت) الصفحة ك من مقدمة الكتاب.

هذا، والمقدمة المشار إليها تسير كلها في اتجاه تأكيد صفات الخصوصية المغربية وتمايزها. وهي بالتالي محاولة في إجلاء معاني " الهوية المغربية "

4- علال الفاسي «النقد الذاتي» (... سبقت الإشارة إليه). الصفحة 17.

5- ذلك ما كان موضوع مساهمتنا في الندوة التي نظمتها أكاديمية المملكة المغربية، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية – سلسلة " الندوات ". الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية في إبريل 1993. – الرباط – 1995 الصفحات: 37 - 61.

6- Hassan II. Le Défi - Albin Michel, 1976; Paris

7- أورده محمد حسن الوزاني: مذكرات حياة وجهاد.. (سبقت الإشارة إليه) ص 244.

8- أنظر نص التقرير المشار إليه في الصفحات 219 - 221 من كتاب « التحدي » (النص الفرنسي) – المذكور أعلاه.

9- أنظر، على سبيل المثال أراءنا في الموضوع في:

أ – صورة المغرب في الدراسات الاستشراقية الفرنسية المعاصرة... (ندوة أكاديمية المملكة المغربية... سبقت الإشارة إليه) .

ب – الحركة الوطنية وتصور المدرسة الوطنية في المغرب. – ندوة " الطفل والتربية في المغرب العربي المعاصر " .

– كلية الآداب والعلوم الإنسانية – مكناس (إبريل 1984).

11- نشير، من بين أولئك العلماء (على سبيل المثال لا الحصر) إلى:

- Germain Ayache - la fonction d'arbitrage du Makhzen. Le sentiment national dans le Maroc du XIX° siècle. In "Etudes d'histoire marocaine". S.M.E.R., 1979, Rabat.

-2 Charles André Julien -" Le Maroc face aux impérialismes" Edition J.A, 1978, Paris.

-3 Edmeund Burke - "Prelude to the Protectorate".

12- عـلال الفاسي – «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» (سبقت الإشارة إليه) ص.199

- 13 - Hassan II, "Le Défi".. P 153. précité.

14- أنظر بسطا المسألة وتوضيحا لها في دراستنا " صورة المغرب في الدراسات الاستشراقية (سبقت الإشارة إليها)

15- هاشم العلوي القاسمي – مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الهجري الرابع / منتصف القرن العاشر الميلادي. – منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1995، الرباط. الجزء الأول، الصفحات: 24 – 30.

16 – محمد المنوني – ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين. – منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1979، الرباط الصفحة 260.

17- المرجع السابق. ص: 260 – 261.

- هناك بطبيعة الأمر، اختلاف في القول بأشعرية الدولة الموحدية في المغرب أو عدمه .

وهناك جدل حول المضامين الأشعرية القوية أو الباهتة في عقيدة المهدي ابن تومرت « أعز ما يطلب ». وما يثبت لنا هو اتصال الأشعرية في المغرب، عقيدة للدولة المغربية منذ أول الدولة المرينية إلى اليوم.

18- محمد حجي « الحركة الفكرية المغربية في عهد السعديين »– مطبعة فضالة ، 1977 المحمدية – الجزء الأول، صفحة 61 وما بعدها.

19- ذلك ما يعبر عنه المرحوم علال الفاسي في معرض حديثة عن عقلية المغاربة، بأسلوب: «رفض السلطة الروحية عندما تكون خارج الحدود » .

«الحركات الاستقلالية...» (مرجع سبقت الإشارة إليه) ص: 441.

نقرأ له في « النقد الذاتي »:

« والمغربي منذ كان، في كل أطواره التاريخية، لم يقبل أن يكون تابعا لسلطة روحية خارجة عن الوطن: فقد اعتنق المسيحية ولكنه رفض أن يخضع للكنيسة الرسمية، واعتنق الإسلام ولكنه رفض أن يتبع الخلافة العباسية – بل حتى الأموية التي كانت بجانبه في الأندلس. وليس أدل على هذه العقلية من دراسة الطرق والزوايا الموجودة في المغرب: فإننا لا نجد واحدة منها تخضع لمشيخة رسمية خارج الوطن. إن ذلك لم يقع بتدبير الحاكمين ولا بتدبير الملوك ولكنه وقع بطبيعة الوطن المعتز بكيانه الخاص وبطبيعة المغربي الذي يقبل المبدأ ولكنه لا يقبل أن يستعبده أحد من أجله» «النقد الذاتي... » (سبقت الإشارة إليه). ص 98 .

20 – ربما بدا الأمر مخالفا لذلك عند البعض في عمل محمد الثالث محتجا في ذلك بحرص الملك العلوي على نعت نفسه ب " المالكي مذهبا، الحنبلي اعتقادا " – غير أننا أظهرنا في دراسة لنا حصول التوافق المبدئي الكامل بين الحنبلية والأشعرية من جانب أول، وبين قول سيدي محمد بن عبد الله وسلوكه سياسة دينية الموجه فيه هو إرادة الوحدة المذهبية تجسيدا للوحدة السياسية من جانب ثان.

أنظر: سعيد بنسعيد العلوي نصيحة الأمة وإرادة الوحدة: محمد الثالث واختياراته المذهبية. – أعمال الدورة

الثالثة لجامعة مولاي علي الشريف الخريفية، منشورات وزارة الثقافة، المملكة المغربية، الرباط 1993. الصفحات: 64 - 76.

21- الأمر الذي تؤكده مختلف كتابات رجال الحركة الوطنية المغربية. أنظر على سبيل المثال لا الحصر.

أ – علال الفاسي «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي » ص 134 وما بعدها.

ب – محمد حسن الوزاني – «مذكرات حياة وجهاد»... ص 322 وما بعدها.

ج – أبو بكر القادري « مذكراتي في الحركة الوطنية المغربية » (من 1930 إلى 1940) مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1993 الجزء الأول. ص: 242 وما بعدها.

22- أورده جيرمان عياش في مقالته:

Le sentiment national dans le Maroc du XIX° siècle - in Germain ayache-"Etudes d'histoire marocaine..." op. cit. p: 178.

23- أنظر شهادته أمام مجلس النواب الفرنسي – غداة توقيع عقد الحماية في:

- Hassan II, Le Défi... (OP. précité). p: 15.

24- ذلك ما يفسر الحرص الشديد الذي كان ليوطي يبديه على وجوب التمييز بين «المراقبة» وبين الإدارة المباشرة " – ذلك أن الأولى هي الأكثر انسجاما وتوافقا مع معنى " الحماية " من الناحية المبدئية (واهتمام ليوطي كان قليلا بهذه الناحية بطبيعة الأمر) – ولكن الأكثر فائدة وجدوى بالنسبة للحضور الاستعماري الفرنسي هو الانتباه: إلى وجوب ممارسة السيطرة الفرنسية بكيفية يتوهم بها المغاربة أنهم يحكمون أنفسهم بأنفسهم إلى حتمية انتصار ريح التحرر الوطني ووصولها إلى المغرب وبالتالي إدراك وجوب " أمة يلزم لتطورها التحرري أن يتم تحت رعايتنا " .

أنظر مقتطفات من " رسالة حول سياسة الحماية " في:

- Hassan II, Le Défi.. p: 220.

25- Germain Ayache-Le sentiment national dans le Maroc du XIX° siècle... (précité)

26- نقرأ له في الصفحة 262 من « ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين » (سبقت الإشارة إليه). «ومن هذا العصر يبتدئ المغاربة بكتابة تاريخ عام لبلادهم. وكان ممن دشن هذه الظاهرة ابن أبي زرع بكتابه: «روض القرطاس».

27- ذلك ما تفيده الأطروحة التي تقدم بها لنيل دكتوراة الدولة في التاريخ من جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء (كلية الآداب والعلوم الإنسانية – عين الشق) الباحث محمد فتحا في موضوع: « الأحكام والنوازل والمجتمع: أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي من القرن 12 إلى القرن 15» (1995). أما هاشم العلوي القاسمي فهو يتحدث عن بداية سابقة على الفترة التي يشير إليها السيد فتحا– وقد تقدمت الإشارة الى كتابه " مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجري... "

أنظر، بصفة خاصة، الصفحات 28 – 33 .

28- Charles André Julien - Le Maroc face aux inpérialismes... précité. p: 15.

29- Hassan II, - Le Défi... p: 21.

30- علال الفاسي « الحركات الإستقلالية في المغرب العربي » (سبقت الإشارة إليه) ص: 140.

31- لتبين وجة نظرنا في مغزى هزيمة 1844 واحتلال تطوان (1860) أنظر كتابنا: « الإجتهاد والتحدث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب » مركز دراسات العالم الإسلامي، 1992، مالطة / بيروت – الصفحات:......

32- في «مغزى الظهير البربري» ودلالته على تفجر الوعي العروبي في المغرب أنظر دراستنا «الهوية الوطنية والوعي العروبي »: في المضمون الثقافي للحركة الوطنية المغربية » ضمن المؤلف الجماعي» النهضة والتراكم " (أعمال مهداة إلى الأستاذ محمد المنوني، دار توبقال، 19، الدار البيضاء، ص 99 وما بعدها.

33- الدستور المغربي (1996).

34- يجد القارء – توضيحا لرأينا في لغة التدريس (ودرس المواد العلمية خاصة) في معارضتنا للأستاذ الجليل عبد الكريم غلاب – وذلك في معرض قراءتنا لكتابه « من اللغة إلى الفكر » أنظر نص القراءة في: فاطمة الجامعي الحبابي(وآخرون) – عبد الكريم غلاب: الإنسان والدين السياسي، – سلسلة أبحاث وأعلام (بيت آل محمد عزيزالحبابي) –سلسلة أبحاث وأعلام (4) – 1996، ص 115 – 121.

35- رسالة ملكية موجهة إلى البرلمان بتاريخ 15 يونيو 1994

36- المرجع السابق.

37- سعيد بنسعيد العلوي – ضمن المؤلف الجماعي« المجتمع المدني ودوره في تحقيق الديموقراطية في الوطن العربي» منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

38- وجيه كوثراني: المرجع السابق.

39- Germain Ayache - La fonction d'arbitrage du Makhzen. in "Etudes d'histoire marocaine .... op. cité, pp: 159 - 176.

40- تفيد الدراسة الميدانية الشاملة التي قام بها مركز الدراسات والأبحاث الديمغرافية (التابع لوزارة الإسكان) حول الأسرة في المغرب أن: نسبة الأطفال العاملين تصل في بعض الأحيان إلى 65٪ بين 7 و 15 سنة. تبلغ النسبة في المدن 55٪ في حين أنها تصل في البوادي إلى 78٪.أنظر:

هذا ويمكن الاطلاع على خلاصة مركزة للتقرير المذكور أعلاه في أسبوعية: La vie éconoique 22-28 novembre 1996

41- أنظر، في التقرير المذكور آنفا، دراستين على وجه الخصوص.

- Jennane Lahcen: - Famille et Mobilité spaciale.

- El Mansouri El Hassan, les conditions d'habitation des familles au Maroc.

42- أنظر: (في الدراسة المشار إليها أعلاه) تقرير الأستاذ:

Abdellatif Lfarakh - Structure et caractéristiques des familles au Maroc, p: 18)

الهُوية الثقافية للمغرب
بين ثوابت الماضي ومتغيّرات الحاضر

محمد الكتّاني

-1-

هناك واقع تاريخي عرفه القرن العشرون الذي يوشك على الانتهاء، وهو تحرر الشعوب التى كانت رازحة تحت نير الاستعمار الأوربي الذي دام أكثر من قرن أو قرنين أحيانا، بفضل وعي هذه الشعوب الوطني، وتعلقها بهوياتها القومية والثقافية. فلم يستطع الاستعمار الأوربي بكل ما اصطنعه من أسباب القضاء عليها، أن يجعل هذه الشعوب فى كل من آسيا وإفريقيا تنسلخ من تلك الهويات. وهذا ما جعل الهوية القومية والثقافية التي تلابسها عاملا من أقوى العوامل التي تحافظ على ذاتية الشعوب فى نظر المؤرخين والدارسين من علماء الاجتماع والإثنولوجيا .ولذلك استأثرت الهوية الثقافية باهتمام علماء الإثنولوجيا بصفة خاصة، فاتسع البحث في الثقافات، وألّفت فيه دراسات وأبحاث نظرية وميدانية عديدة.

وعندما نطرح اليوم مسألة الهوية الثقافية للمغرب فإنما نطرح للملاحظة والتقويم هذه النواة الحية الفاعلة عبر تاريخ المغرب، ولذلك يتعين أن تحظى هذه المسألة بالأولوية المطلقة في التخطيط لأي تنمية وطنية لتجعل المغرب كما كان عبر التاريخ مجتمعا موحدا متضامنا محافظا على ثوابته، متفتحا على متغيرات عصره. والملاحظات التى نقدمها فى هذا المقال تندرج في هذا الاتجاه.

ولنبدأ بمفهوم الهوية. فقد استعملت مصطلحا في المنطق والفلسفة وفي التصوف بالنسبة لتراثنا القديم، واستعملت في علم الاجتماع الحديث كما استعملت في الفلسفة الحديثة. وهناك ملاحظات لا بد من عرضها في مقدمة هذا المقال:

الملاحظة الأولى: تتجلى في أن فلاسفتنا القدماء اختاروا في التعبير عن اللفظ الأعجمي اللاتيني IDENTITAS لفظ الهوية [1]، صاغوه من لفظ الضمير (هو) بزيادة ياء النسب وتاء المصدرية، وهذا الضمير يدل على الغائب، ويستعمل للربط بين الموضوع والمحمول في لغة المناطقة. فكأن الهوية المشتقة منه هي إثبات شيء غائب عن الحس، شاخص بمظاهره فقط. وهذا ملحظ دقيق، وأعتقد أن الصوفية وجدوا فيه التعبير الأنسب عن كنه الذات الإلهية، فقال شاعرهم:

إن الهويــة عين ذات الواحد ومن المحال ظهورها في شاهد

فالهوية بهذا الملحظ اللغوي ليست سوى تشخيص ظاهر لباطن، ودليل شاهد على غائب. وهكذا تظل الهوية مهما قلنا عنها مجرد وجود اعتباري، تشخصه آثار وأحداث وأفعال. وقد كان علماؤنا في القديم أوضح رؤية لمعنى الهوية، فقالوا: " الأمر المتعقل من حيث إنه معقول في جواب ما هو؟ يسمى ماهية. ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة. ومن حيث امتيازه على الأغيار يسمى هوية. ومن حيث حمل اللوازم عليه يسمى ذاتا[2]. ولذلك نسوّغ لأنفسنا أن نطلق على ذلك الوجود الثابت في حكم العقل إسم الذات.

أما الملاحظة الثانية فهي أن القول بالهوية يتضمن بالنسبة للفلسفات القديمة القول بأن الوجود يقوم على ثنائية الجواهر والأعراض، وعلى أن الجواهر ثابتة وأن الأعراض متغيرة ومختلفة، وأن هذا الاختلاف لايغير من هوية الذات شيئا، وأننا عندما نثبت الهوية نعني بها الجوهر الموجود بذاته من

غير اعتبار للأعراض التى تلابسه. لكن هذه الفلسفة أصبحت اليوم موضوع تشكيك أو اختلاف على الأقل. فقد ظهرت مذاهب فلسفية يذهب بعضها إلى أن أي موجود ليس سوى المحمولات أو الصفات التى تحمل عليه، والتى يدركها الحس. ويذهب بعضها الآخر إلى أن ثبات الماهيات شيء وهمي، فكل شيء في هذا الوجود في تغير وتحول، بحكم قانون التناقض، كما ترى المادية الجدلية، ولولا هذا التناقض كما زعم كارل ماركس لما تغير العالم، فالعالم الخالي من التناقض إنما يعيد نفسه على نفس الصورة من غير تجديد، ولما كان العالم متجددا ومتطورا فمعناه أنه ينطوي على تناقض الأضداد وتفاعلها. وهكذا لم يعد مبدأ الهوية موضع اتفاق مطلق. وبرغم ذلك لقي مبدأ الهوية اهتماما فلسفيا عميقا في بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة.

وبرغم هذا الاختلاف الذي نشأ حول الهوية في مجال التداول المتعدد لها في دوائر المنطق والفلسفة وعلم الاجتماع فإن المعنى الذي كان يلازمها في الفكر ظل عصيا على الزوال، وهو معنى (الوحدة) الذي يعني أخص خصائص أي ذات أو كائن متميز، فالوحدة هي التي تحقق الثبات النوعي للموجود من حيث هو كائن ينظر إليه العقل بوصفه كائنا يمكن تحديده وتعريفه، ويمكن وصفه وتحليله. والدليل على وجود هذه الوحدة الذاتية، وعلى الثبات النسبي لها أننا لايمكننا أن نعرف شيئا ولا أن ننسب إليه فعلا أو وصفا، ولا أن ننفي عنه أو نثبت له حكما بغير إثبات هويته.

ويظل مفهوم الثبات ومفهوم التغير مفهومين قابلين للتكامل فيما بينهما بالنسبة لتصوراتنا عن الذوات والموضوعات. فالثبات يعني أن هناك مقومات وجودية مستمرة للذات أو للموضوع، والتغير يعني أن هناك أحوالا متعاقبة تلابس تلك المقومات، تقوم بها حينا، وتنفك عنها حينا، حسب مؤثرات معينة. ولو تصورنا أن هوية الذات لاتستمر بسبب تغير الأعراض والمتغيرات لما

جَازَ لنا أن نفكر فى أي موضوع على أنه ثابت في تصور العقل، ولما جَازَ لنا أن نحمل شخصا ما أي مسؤولية قانونية أو أخلاقية مادام يتغير جوهره بتغير أعراضه، بل لما كان هنالك أي شيء ثابت للفكر، ولما كان أي معنى للحديث عن أشخاص كالمتنبي أو ديكارت أو كارل ماركس، لأن هؤلاء في نظر نُفَاة الهوية لم يستقروا على هوية ما، بل كانوا عدة أشخاص متعاقبين داخل الجسد الواحد.

إن العقل كما يرى ذلك الفيلسوف البولاندي إميل مايرسون Emil Meyerson(1933)، لايستطيع أن يدرك من الواقع إلا مايمكن رده إلى الهوية[3]. فالعقل حينما يواجه التنوع والاختلاف فى ذوات العالم وموضوعاته إما أن يفترض أنه يستطيع اكتشاف الوحدة داخل التغير، فيكون لبحثه ونظره هدف ومعنى. وإما أن يفترض أن لاهوية لشيء إلا في لحظة عابرة في سياق جدلية لاتنتهي، فيكون حينئذ كمن يبحث في العدم، وعليه أن يكف عن استنتاج القانون لأي ظاهرة إلا قانون التغير، والواقع أننا نقف من العالم موقفا مغايرا لهذه النزعة المغالية فى فهم جدلية التغيير. ونفترض فيه أنه ينشد في سيرورته تحقيق الهوية للذوات والأشياء، التي تجعل كل المتغيرات منظومة يجمعها منطق ناظم أو حركة ناظمة، وبذلك يحافظ العالم على وحدته وأنساقه. والعقل الإنساني إما أن يتصور هذا الخيط الناظم ويثبته بوصفه سياجا للهوية، وإما ألا يتصوره ولايستطيع إثباته فهو حينئذ لايبحث عن شيء محدود، وإنما يجري وراء خيط دخان.

لكن، هل يمكن استعمال الهوية في مجال معنوي معقد كالثقافة؟ وكأن هذه الثقافة ذات لها جوهر ثابت، في حين أننا نعتبرها مجرد نتاج لمجتمع متطور، متعدد الذوات مختلف النزعات، تتجاذبه عوامل التغير والتطور بلا هوادة ؟ علينا إذن أن نقف على مفهوم الثقافة لنتبين هل من الممكن نسبة الهوية إليها.

-2-

بعد أن أثبتنا ضرورة بناء تفكيرنا على مبدأ الهوية للذوات والمعاني، وأنها لاتعنى أكثر من وحدة الذات واستمرارها في غمار المتغيرات ننتقل إلى تحديد مفهوم الثقافة.

الملاحظ أننا لا نجد في التراث العربي الفكري والأدبي أي تداول لمفهوم الثقافة بوصفها موضوعا محدداً، برغم وجود هذه الثقافة وحضورها الفاعل في حياة المجتمعات الإسلامية. وإنما نجد فقط معاني لغوية جزئية للفظ الثقافة تتداولها المعاجم. وتصدق هذه الملاحظة على جميع الثقافات القديمة. وهذا يعني أن مفهوم الثقافة ظهر في العصور الحديثة. عندما شغل الفكر الأوربي بدراسة الثقافات منذ منتصف القرن الماضي، من خلال استحداثه لعلم جديد يدعى الإثنولوجيا أو علم دراسة الإنسان ككائن ثقافي[4]. وهو علم متفرع عن علم آخر سبقه في الظهور هو علم الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان، ومن خلال دراسة الشعوب في محيطها الثقافي أصبح مفهوم الثقافة مفهوما شائعا في الفكر الاجتماعي. وقد أصل اصطلاحيته العالم الإثنولوجي الإنجليزي تايلور Tylor (1917) في كتابه الشهير (الثقافة البدائية) 1871. ففي هذا الكتاب أعطى تايلور الثقافة معنى اصطلاحيا ظل مرجع كل المفاهيم المتداولة عن الثقافة إلى اليوم. وذلك حين عرفها بأنها الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات، وكل الملكات والصفات التي يكتسبها الفرد داخل مجتمعه[5]. منذ ذلك الحين اتسعت الدراسات الإثنولوجية وتشعبت، وتعددت الأبحاث الميدانية في مجال الثقافات البدائية، وظل مفهوم الثقافة يزداد ثراء وغموضا في نفس الوقت، حتى أصبح من المألوف لدى الدارسين أن كل من أراد أن يتحدث عن الثقافة أو عن قضية من قضاياها يضطر أولا إلى تحديد المفهوم الذي يختاره من تلك المفاهيم التي تتجاوز العشرات.

إلا أن الدارسين يجمعون على أن الثقافة هي إنتاج اجتماعي، وعلى أنها تتصف بالوحدة وبالنسقية، وبالتكامل بين مكوناتها، وعلى أنها تصوغ حياة الشعب أو الأمة، وتحدد لها أهدافها ووظائف أفرادها كما تحدد نباتات منطقة جغرافية ومناخها الحياة الطبيعية لهذه المنطقة [6].

والأمر الذي يهمنا من هذا التوصيف للثقافة هو الاجماع على أنها كل متماسك لايمكن أن يحلل ولا أن يفسر من غير تحليل المجتمع الذي أنتجها، ومن غير تصور المجتمع الذي كان في نفس الوقت نتاجا لها. غير أن الملاحظ على تعريفات أو تحليلات علماء الإثنولوجيا أو علماء الاجتماع أنهم اعتبروا الثقافة نتاجا للمجتمع الذي هو بدوره نتاج للثقافة، فلكي نعرف مجتمعا يجب أن نعرف ثقافته، ولكي نعرف ثقافته يجب أن نعرفه قبل ذلك، فالثقافة والمجتمع كلاهما فاعل ومنفعل. والفكر الأروبي بمذهبيه المادي الجدلي والمثالي الليبرالي يحصر الثقافة داخل قطبي الفكر والمجتمع، إلا أنه بالنسبة للفكر الماركسي يعتبر الفكر منفعلا بالمادة وفي الفكر المثالي تعتبر المادة منفعلة بالفكر. وكل منهما يحلل التاريخ الأوربي في ضوء منظوره.

أما نحن فنرى ضرورة الاعتماد على التاريخ الذي أنشأ ثقافتنا الإسلامية، فالفكر الاسلامي في سياق هذا التاريخ لم ينبعث بتأثير ظرفية اجتماعية معينة، وإنما انبعث من خطاب القرآن الكريم، الذي حمل إلى الناس كافة علما موحى به، يحدد وضع الانسان في الكون، ويحدد رسالته فيه وغايته من وجوده، كما يحدد له المنهج الذي يصل به إلى تلك الغاية. وعندما انبعث الفكر من غفوته قاده المنهج القرآني إلى استثمار الطبيعة عن طريق إدراك سننها. وبذلك كان على الفكر الإسلامي أن يستنطق الظواهر المادية ويلاحظ سننها، لأنه ليس سوى طاقة ومنهج إن صح التعبير. أما المادة فهي الجهاز الفاعل والمنفعل بتلك الطاقة. يقول أحد المفكرين: (فالفكر والأشياء المادية

مرتبطان ومتعاونان تعاون الذراع والعجلة في الآلة المتحركة. فالذراع هو الفكر، والعجلة هي الشيء المادي. ولا تتم حركة دائرية في العجلة إلا بحدوث حركة أفقية في الذراع) [7]. غير أن تفاعل الفكر والأشياء المادية لايتم إلا ضمن شروط معينة. ومفهوم الثقافة في اللغة العربية يوحي بهذا المعنى، فهو مشتق من معنى اللفظ الأصلي وهو إحكام التحصيل للشيء، مع حذق وسرعة. فالثقافة بهذا المعنى انفعال محكم بمنهج في التفكير أو في السلوك أو فيهما معا[8]. ونستنتج من هذا أن الثقافة الإسلامية كانت انفعالا من جانب الفكر المسلم والمجتمع الإسلامي بمنهجية التفكير والسلوك كما حددها القرآن.

والثقافة تبعا لهذا التصور الشمولي الأخير ليست مجموعة العلوم والمعارف التي يكتسبها الإنسان، وإن كان من غير الممكن تصور ثقافة بغير علوم أو معارف أو خبرات إنسانية، وإنما هي صورة مركبة من جملة عناصر نفسية ومعرفية متداخلة يتحول السلوك الثقافي من خلالها إلى تلقائية تستجيب معها النفس لكل حدث خارجي أو موقف أخلاقي بنفس المنهج والرؤية الكونية. إنها الثقافة التى ترتقي إلى مستوى صياغة نفسية الفرد والجماعة فتكون بمثابة الدم الذي يجري في الجسم فيغذيه بأدوار الحياة ومقومات الاستمرار. والمؤكد أن الثقافة من خلال هذا المنظور لابد لها من رؤية كونية محددة ومنهج مطابق لتلك الرؤية.

-3-

- هكذا يمكننا أن ندرك أن هوية مجتمع ما ليست سوى هوية ثقافته، ويمكننا أن نؤكد منذ البداية أن إدراك مقومات الهوية الثقافية ليست أكثر من إدراك هوية المجتمع وخصائص فكره الماثلة في إنتاجه المادي والمعنوي. وإذا سلمنا بأن الثقافة لابد أن تتصف بالوحدة وبالنَّسقية وبانتظام مكوناتها وأجزائها وظواهرها مع أهدافها فقد سلمنا بأنها عبارة عن منظومة ذات أبعاد وظيفية وغائية ومرجعية.

وقد يقال فى هذا السياق: لكي نتصور هوية ثقافية لمجتمع ما يتعين علينا أن نثبت أولا وجود هويته. ومن الطبيعي حينئذ أن يتساءل أحدنا: بأي معنى نضفي الهوية على أمة أو شعب أو مجتمع يتكون من ملايين الأفراد المختلفين في أفكارهم ونزعاتهم وسلوكهم اليومي ومعتقداتهم أحيانا، والمختلفين في لهجاتهم وطبقاتهم الاجتماعية، فنقول مثلا بهوية واحدة للمجتمع المغربي أو المجتمع المصري أو المجتمع الياباني؟.

إن أول مايتصوره الفكر عن هذه الهوية الاجتماعية أو القومية أن وراءها جوهرا ثابتا أو مقومات ثابتة، وخيطا ناظما لكل مظاهر الاختلاف فيها، واستمرارا للخصائص التي تميزها، باعتبارها خصائص يلاحظها الملاحظ في سياقها التاريخي، وإن تغيرت الأطوار واختلفت الأحوال، وأننا نستطيع أن ندرك هذه المميزات للهوية التاريخية والاجتماعية عن غيرها من الهويات.

لقد حاول علماء الاجتماع الغربيون منذ القرن الماضي إثبات الهوية الاجتماعية والقومية التي لشعب من الشعوب عن طريق ملاحظة الظواهر الملازمة لحياتها، وعبروا عن ذاتية الشعب حين تبلغ أعلى صور تماسكها بلفظ «الأمة». وهو المعنى السياسي والاجتماعي لكل شعب ذي مقومات متميزة. لكن المعنى العرقي للأمة ظل حاضرا في هذا التصور. فقد أخذ بعين الاعتبار أن تكون الأمة إما ناشئة عن انصهار عدد من الأجناس في شعب واحد، بسبب عامل البيئة الذي تأثر به أفرادها عبر زمن طويل، وإما أن تكون الأمة ناشئة عن الانصهار في وحدة اجتماعية برغم تعدد أصولها العرقية، بسبب عامل التاريخ المشترك الذي وحَّدهم وجمعهم حول مصالح مشتركة، وجعلهم جماعة متضامنة تجاه تحديات متجددة، وإما أن تكون الأمة ناشئة عن جنس واحد تكاثر تكاثرا عظيما ونقلت خصائصه الأجيال المتعاقبة فيه. وهذا المفهوم الأخير للأمة ذات العرق الواحد هو المفهوم الأندر اليوم، لأن التاريخ الإنساني

بما عرفه من أطوار الحضارات وتعاقب الدول وتوالي الهجرات والامتزاج الذي فرضته المبادلات، وما أفرزته المواجهات الحربية والصراعات العرقية من أنظمة الأسر واصطناع الرقيق قديما، كل ذلك ساهم في اختلاط الأجناس، وإن ظل شعور كل شعب بهويته العرقية شعورا ثابتا يخمد تارة ويهيج تارة أخرى؟

أما مفهوم الأمة المرتبط بالبيئة الواحدة، المرتبط بطبيعة الموقع الجغرافي، أي الوطن المستقر فهو من المفاهيم الأكثر رواجا في الفكر القومي المعاصر، وإن لم يخل من اعتراضات واستثناءات [9].

وأما مفهوم الأمة المرتبط بوحدة اللغة فهو المفهوم الأول في تحديد هوية الأمة. وعندما تكون اللغة على قدر كبير من التأثير في الناطقين بها بحيث تصهر عقلياتهم في بوتقة واحدة فإنها لاتكتفي بأن تكون أداة للتواصل بين أفراد الشعب، وإنما تكون وعاء للثقافة القومية، وذاكرة للأمة تحتفظ بكل رصيدها التاريخي والثقافي لتنقله إلى كل الأجيال اللاحقة. وهذا المفهوم للأمة على أساس الوحدة اللغوية برغم وجاهته لايخلو من استثناءات واعتراضات. فاليهود مثلا الذين ظلوا يشعرون بأنهم شعب واحد متميز لم يحتفظوا عبر التاريخ الطويل الممتد على الأقل نحو العشرين قرنا، بلغتهم العبرية، وإنما ظلوا يتكلمون باللغة التي كانوا يساكنون أهلها في الشرق أو الغرب، كالعربية في البلاد العربية واليونانية في البلاد اليونانية والتركية في البلاد التركية والإنجليزية في البلاد الإنجليزية، ولم يسترجعوا اللغة العبرية ويستعملوها إلا في الوقت الحاضر تتويجا لاجتماعهم مرة أخرى في ظل الدولة العبرية الحديثة [10]. وهناك مثال الأمة التركية التي تكونت لغاتها من أشتات لغوية كالفارسية واليونانية والعربية. والاعتراض الوارد على مسألة اللغة بالنسبة لأي أمة هو أن اللغة الرسمية أو الإدارية أو الدستورية للدولة كثيرا ما تخفي

وراءها لهجات متعددة للأمة الواحدة، وقد تشيع لهجة من تلك اللهجات وتنتحل لذاتها صفة اللغة الكاملة التي لايعوزها الادعاء بأنها قد تصبح لغة قومية إذا ماتوافر لها القرار السياسي الذي يعترف بها. ووجه الاعتراض هنا هو أن ماتدعيه لهجة قد تدعيه أخرى داخل الأمة الواحدة، فتصبح اللغة بمعنى اللهجة المحلية عامل تفتيت للأمة إذا ما امتد بها الزمن. وقد يغذي هذا النزوع حركة الارتداد إلى إحياء العصبيات العرقية، واعتبار العرق حقيقة ثابتة وفاعلة فى التاريخ الإنساني، ومثل هذا النزوع متجاوز اليوم.

أما العنصر الآخر المكون للأمة، الذي لم يستطع الباحثون في القوميات تجاهل تأثيره في تحقيق وحدة الأمة فهو الدين أو العقيدة. فالدين يظل العامل الأقوى في صهر كل الاختلافات العرقية واللغوية والتاريخية، والأمثلة على ذلك كثيرة بالنسبة للأديان الكبرى، ولا سيما الإسلام. بل إن الاسلام هو النموذج الأقوى في هذا التصور. فقد كان الإسلام عامل إنشاء أمة العقيدة. وقد استعمل القرآن لفظ الأمة بهذا المفهوم الشامل، فقال تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ للنَّاسِ تَامُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَتُومِنُونَ بِاللَّهِ﴾، وقال تعالى ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالقِسْطِ وَهُمْ لاَيُظْلَمُونَ﴾. وبذلك تجاوز الإسلام الوحدة العرقية ووحدة المصالح الظرفية ليقيم كيان الأمة على أساس منهج إعتقادي وأخلاقي لا غير.

-4-

قلنا إن الهوية الثقافية لأي أمة إنما تنشأ من هويتها الإجتماعية، ولكي نقف على ملامح الهوية الثقافية للمغرب، علينا أن نقف على ملامح هذه الهوية الاجتماعية. والهوية الاجتماعية للمغرب تكونت عبر عصور ضاربة في القدم، امتزج فيها سكان المغرب الأصليون وهم الأمازيغ، بالمهاجرين الذين وفدوا

على موجات متعاقبة قبل الإسلام بقرون، واستمر ذلك خلال العصور الإسلامية أيضا، فعلى مدى الثلاثين قرنا أو أكثر نسج التاريخ المجتمع المغربي من هؤلاء الأمازيغ ومن الكنعانيين ومن الفنيقيين والعرب المسلمين وغيرهم، نسجا محكما، وطبع هذا النسيج الاجتماعي بطبيعة الأرض المغربية. وعندما جاء الفاتحون المسلمون إلى المغرب وجد فيهم المغاربة الأصليون مايجمع بينهم من حيث الأعراف والخصائص النفسية، كما وجدوا في لغة القرآن وشريعته وقيمه ما استهوى نفوسهم. وخلال عهود الدول الكبرى الثلاث التي نشأت من وحدات بربرية كبرى وهي صنهاجة والمصامدة وزناتة على مدى الخمسة قرون، وأعني بذلك دولة المرابطين ودولة الموحدين ودولة المرينيين، أقول على مدى القرون الخمسة التي استغرقت تاريخ هذه الدول انصهر المجتمع المغربي في بوتقة الإسلام والعروبة منذ دخول الإسلام إلى المغرب في القرن الأول، وإلى القرن التاسع الهجري. وظل المغرب خلال هذه العصور يستقبل المؤثرات الشرقية والمؤثرات الأندلسية ليصوغ منها نمطا حضاريا إسلاميا متميزا بخصوصيات النموذج المغربي.

وقد أكد الباحثون في هذا المجال وجود ثلاث خصائص للهوية الاجتماعية المغربية، وهذه الخصائص هي وحدة النموذج النفسي للمغاربة سواء كانوا عربا أو بربرا، وانعكاس طبيعة الأرض المغربية على هذا النموذج، يعنون بذلك أنه لما كانت الأرض المغربية ذات موقع خاص بين الشرق والغرب والشمال والجنوب، أي أنها منطقة مفتوحة على عمق إفريقيا وعمق الشرق فإنها كانت بذلك معبرا للحضارات، وجعلت المغربي أكثر قابلية للتعايش الحضاري مع الحفاظ على خصوصياته، والخصيصة الثالثة هي الميل القوي إلى الاستقلال، ورفض التبعية لما هو خارج الوطن المغربي. فالمغاربة حين تمسحوا في العهد الروماني لم يتبعوا الكنيسة الرسمية، بل أضفوا على تنظيمهم الكنسي لونا وطنيا واضحا دون مبالاة بمفهوم الكاثوليكية المركزي[11]

وحين أسلموا لم يخضعوا لا للخلافة في المشرق ولا للخلافة في الأندلس، وحين تعربوا لم يخضعوا للعروبة العرقية، وإنما انتموا إلى العروبة اللسانية، فظلوا أوفياء لقوميتهم الوطنية، وحين تصوفوا لم يخضعوا لأي طريقة أو مشيخة صوفية تأتيهم من خارج المغرب. وحين اقتبسوا الحضارة الغربية لم يقبلوا أن يخضعوا للنموذج الغربي بكل تفاصيله وملامحه. بل حافظوا على التقاليد والأنظمة التي اعتبروها تمثل خصوصياتهم وهكذا ظل المجتمع المغربي ملتزما بنموذجه النفسي، المتعلق بالوطن من ناحية وبالعقيدة من ناحية ثانية، وباللغة العربية التي يلامس بها وجدانه خطاب القرآن الكريم آناء الليل وأطراف النهار. ونذكر في هذا السياق أن المغاربة منذ العهود الأولى جعلوا من حفظ القرآن وحفظ السنة النبوية أعلى مطالب المعرفة والتربية الروحية. وقد ذكر ابن الزيات، في كتاب «التشوف إلى رجال التصوف» حوالي ثمانين ومائتي ترجمة لأقطاب الصلاح والتصوف في المغرب ممن عاشوا في المغرب وانحدروا من معظم القبائل البربرية فيه، حتى بداية القرن السادس الهجري، وقام عبد الحق البادسي، بإكمال عمله فألف كتابه «المقصد الشريف في التعريف بصلحاء الريف»، أوصل تراجمه إلى نهاية القرن السابع. وهكذا كان التصوف الذي هو أرفع درجات التماهي مع الإسلام دليلا على مدى انفعال المجتمع المغربي بالعقيدة الإسلامية.كما ظل التعلق باللغة العربية التي هي لغة القرآن محكوما بهذا الدافع الروحي الثابت، دون أن يعني ذلك التخلي عن اللغة أو اللهجات الأمازيغية التي ظلت مستعملة في الحياة اليومية خارج المراكز الحضرية الكبرى.وهكذا ظلت اللغة العربية تصل المغرب بالشرق العربي وبالتراث الإسلامي، وعن طريقها أسهم المغاربة في إغناء هذا التراث والإبداع فيه.

هذه الخصائص هي التي عبر عنها المفكر الإصلاحي الراحل علال الفاسي بالإنسية المغربية، في مقابل الهوية. وكأنما اعتبر مصطلح الهوية يوحي

بالانغلاق على الذات، بينما التفتح الحضاري من خصائص المجتمع المغربي، وهذه الإنسية المغربية تتمثل في الوفاء لروح الجماعة، وإيثار الاعتدال على التطرف، والتسامح على التعصب، والوطنية على العرقية. وهكذا وجدت الإنسية المغربية في الإسلام الإطار الأنسب لها. لأنه دين يوفق بين مصلحة الفرد والمجتمع، ويقوم على التسامح، وينبذ القومية والطائفية المنغلقة، ويكرم الإنسان تكريما شاملا، لا تمييز فيه بين جنس وجنس إلا بفضيلة التقوى.

وبهذه الصورة تطابقت الإنسية المغربية مع العقيدة الإسلامية، فأفرزت ثقافة إسلامية مغربية ذات عمق روحي وخصوصية وطنية واضحة. وهذا ما يسمح بأن نعبر عنه بالهوية الثقافية للمغرب، وهي هوية ترتكز كما قلنا على ثلاثة مبادئ، نجملها كما يلي:

– أنها ثقافة وطنية، مرتبطة بطبيعة الأرض المغربية ومناخها المتعدد التضاريس، من جبل وصحراء وسهول وسواحل، والإنفعال بهذه الأرض لأنها بمثابة المجال الحيوي (Biosphère) الذي يمنح المواطن عناصر حياته. في مقابل المجال الروحي (Noosphère) الذى ينمي فيه وجوده النفسي.

– أنها ثقافة إسلامية مرتكزة على العقيدة التي تعتبر المرجعية المطلقة لكل النوازع الفكرية والوجدانية والمسالك الأخلاقية للمغاربة، فما ينتظم كل مظاهر الاختلاف والتنوع بين المغاربة هو المنظومة المعرفية والقيمية التي جاء بها الاسلام.

– أنها ثقافة منفتحة وعملية، تجعل التعايش الثقافي والعقائدي والحوار الحضاري قيما تعزز الروابط الإنسانية والدولية من موقع «جيوسياسي» فرض هذه القيم الإنسانية على المغاربة في جميع العصور.

هذه المقومات هي رصيد المغرب الثقافي، من منظور اعتبار الثقافة قيما فاعلة في سلوك المغاربة، ناظمة لكل الظواهر المختلفة التي يعرضها علينا التاريخ المغربي في نسق شبه ثابت. وهو رصيد جدير بأن يعمل المغاربة على تأصيله حاضرا واستثماره استقبالا من خلال كل المؤسسات التثقيفية والتربوية.

وتتيح لنا قراءة الماضي أو التاريخ المغربي أن نلاحظ ثوابت هذه الإنسية الاجتماعية للمغرب، وما أفرزته تلقائيا من هوية ثقافية، لأن تصفح التاريخ يمنحنا رؤية شمولية لما قبل الأحداث وما بعدها، ويظهر لنا خلفياتها ونتائجها، فندرك تلك الثوابت النسبية التي نعتبرها بمثابة جهاز يتحكم في طبيعة التاريخ المغربي. أما بالنسبة لحاضر المغرب فإننا لانستطيع -ونحن نعيش الأحداث والتطورات والتقلبات، وننصهر في التفاعلات الحتمية بينناوبين العالم الخارجي- لانستطيع أن ندرك هذه الثوابت، بل نستطيع القول: إننا لانشعر اليوم إلا بالمتغيرات المتسارعة التي تقذف بنا في آفاق مجهولة القرار. هذا مايجعلنا نتساءل عن هوية المغرب الثقافية حاضرا ومستقبلا.

-5-

كان لابد لنا من أن نمهد لهذه المساءلة بأن نضع المغرب من الناحية الثقافية في سياق العصور الماضية التي جعلت الثقافة المغربية بمثابة نهر عظيم قد حفر مجراه بين تضاريس لايمكن تحويلها، وبالتالي لايمكن تغيير مجراه بينها، وأن نمهد أيضا لهذه المساءلة في سياق عصر يتمخض عن مركزية ثقافية تجتاح كل البلدان والأمم الشرقية أو الافريقية.

لقد ظهرت خلال النصف الأول من القرن العشرين كثير من الحركات التحريرية للشعوب التي كانت مستعمرة من لدن الدول الأوربية الكبرى، في كل

من إفريقيا وآسيا، فأصبحت هذه الشعوب، التي هيمنت عليها لفترة طويلة تلك الدول أممًا لها حق تقرير المصير ولها حق الاستقلال عن التبعية للغرب سياسيا، فانبعثت فيها من خلال حركات التحرير المشاعر القومية بكل أبعادها السياسية والثقافية. وأصبح مفهوم المساواة بين الأمم والشعوب يعني أمرين على الأقل:

– الأمر الأول هو حق تقرير المصير، وهو في جوهره فكرة سياسية مستمدة من الفلسفة الليبرالية والنظم الديمقراطية الغربية، التي تعترف للإنسان بحقوقه الطبيعية فردا أو جماعة، مهما كانت أصوله العرقية.

–والأمر الثاني هو تحقيق الهوية الثقافية، بمعنى حق تشخيص المكونات والمقومات التي ورثها كل شعب عن ماضيه وتاريخه.

ولم يكن من السهل ولا من المتاح بصورة تلقائية استرداد هذين الحقين من لدن الدول المستعمرة التي كانت قد هَمَّشت الهويات الثقافية للشعوب التي استعمرتها، وفرضت عليها الثقافة الغربية الحديثة بلغاتها. وقد كان المغرب مثالا للبلدان الإفريقية التي استردت هذين الحقين بنضال وطني مستمر، وبكفاح مستميت، كلَّفه الكثير من التضحيات ، لاسترداد وحدته الوطنية وهويته الثقافية.

وقد ظل وضوح الهوية القومية لتلك الشعوب يزداد قوة شيئا فشيئا بحسب تشخيص هذه الهوية في البعد الثقافي. وتعتبر الأمم الآسيوية والإفريقية نموذجا حيا لهذا التحول العميق نحو إحياء هوياتها الثقافية، كما وقع في اليابان والصين والهند وجنوب شرقي آسيا، وفي الشرق الأوسط العربي ودول المغرب العربي: ولكل مثال من هذه الأمثلة تاريخ معاصر حافل، يلتقي فيه القديم الموروث بالجديد المقتبس من الحضارة الغربية، فيكونان مزيجا متباينا حينا ومؤتلفا حينا آخر.

والمتأمل لتاريخ هذا القرن من حياة الإنسانية يدرك بسهولة بأن وتيرة التقدم كانت متسارعة جدا، إلى حد أن متابعتها أصبحت عسيرة على غير الشعوب الغربية نفسها. ولذلك ظلت الدول الغربية المتقدمة هي الماسكة وحدها بأسباب التفوق التكنولوجي، وهي الدول المنتجة للعلم والتكنولوجيا وللصناعة الحيوية. فتكرس الفقر المستمر في عالم والغنى المتزايد فى عالم آخر، وعبّر عن العالمين بالشمال والجنوب والشرق والغرب. والمهم بالنسبة لنا أن هذا العالم المتقدم أصبح يفرض حضارته وثقافته وعلومه ولغاته وأنظمته على العالم الآخر الذي تنتمي إليه معظم شعوب آسيا وافريقيا، وأمام الهيمنة المطلقة للثقافة الغربية، وقيام الوسائل الإعلامية بفرض هذه الهيمنة، وايصالها عبر الأقمار الصناعية الى كل بيت وكل مؤسسة وكل شخص في العالم لم يبق للثقافات القومية التي هي المشخصة للهوية الوطنية لأي بلد من البلدان سوى مجالات محدودة تتمثل في المتاحف والحفلات الفولكلورية والأعياد القومية، أو التعبير عن الخصوصية في لباس أو أغنية أو بناء بيت أو ممارسة شعيرة دينية أو اعداد أطعمة خاصة أو ممارسة التعبير في اللغة القومية طبقا للتقاليد الموروثة.

ويكفي هنا أن نشير إلى ظاهرة الإزدواجية اللغوية، التي تتمثل في أن أي لغة قومية لدى الشعوب المذكورة لابد أن توازيها لغة أوربية تصطنع في الادارة وفي التعليم وفي وسائل الاتصال الدولية. وهذه الظاهرة لاتزيد إلا استحكاما حتى بعد استقلال هذه الشعوب بأمد طويل كالمغرب.

فقد سبق للمغرب أن اصطنع لغة المستعمر أو لغات المستعمرين لتحديث إدارته وتكوين أطره العلمية، وللتواصل مع فكر هذا العصر وأنظمته، وعانى المثقفون المغاربة من خلال هذه الثقافة الغربية ماكانت تعانيه من صراعات إيديولوجية، فانعكس ذلك عليهم بانقسامهم حول فلسفاتها

الاجتماعية، انقساما فرقهم إلى خنادق، إذ حملت تلك الثقافة إليهم ماكان يعرف بالثقافة الاشتراكية التقدمية، وماكا يعرف بالثقافة الليبرالية الرجعية. وكانت الثقافة العربية الإسلامية مهمشة أو محسوبة على الثقافة الرجعية. ثم انهارت هذه الثنائية القطبية في الثقافة الغربية لتحل محلها مركزية جديدة للثقافة الغربية[12]. وعندما ظهرت هذه المركزية الجديدة للثقافة بكل وسائلها الإعلامية ومغرياتها الفنية والدعائية انضاف إلى الوضع الثقافي في المغرب بعد جديد للصراع الثقافي، وهو يتمثل حاليا في التجاذب بين المركزية الفرانكوفونية والمركزية الأنكلوفونية. ثم انضاف إلى هذا التجاذب ظهور نزعة قوية لإحياء الثقافة الأمازيغية بلهجاتها وتراثها الوطني القديم. فالمشهد الثقافي في المغرب يتمثل حاليا في هذه الانقسامات والتناقضات الثقافية التي لايمكن أن تجتمع في نسق واحد، ولا يمكنها أن تسود إلا على حساب الوحدة الوطنية المنشودة. فهناك بحسب لغات التعبير المستعملة أنماط ثقافية متعددة تكرسها كل لغة من تلك اللغات، ويمضي هذا التناقض إلى مداه فيتحول إلى عصبية وتطرف في الادعاء إما بدعوى التفتح على الحضارة الكونية ومجاراة التطور العالمي ولو أدى إلى تنويب الهوية المغربية في الثقافة العالمية، وإما بدعوى الخصوصية العرقية وإحياء الهوية الأمازيغية، وبين هذه العولمة الفضفاضة وبين الخوصصة الضيقة تظل الثقافة العربية بعمقها الإسلامي صامدة ثابتة الهوية باعتبارها قوام التوازن في الهوية المغربية.

إن الوضع الثقافي بالنسبة للمغرب اليوم، يطرح عدة ملاحظات:

1- الملاحظة الأولى تتمثل في وجود ثقافتين: ثقافة عصرية مركزية تصلنا بالغرب وبحضارته وعلومه وتقنياته، وثقافة أصيلة، لكنها هامشية، تصل هذه الأمة بماضيها وشخصيتها وتراثها. ولا تزداد هذه الإزدواجية الثقافية إلا ترسيخا وتعميقا على حساب الثقافة الوطنية، وتشكل بطبيعتها أزمة ثقافية هي

امتداد للأزمة السياسية العالمية التي تندرج في ظاهرة التبعية العلمية والحضارية المطلقة لمركزية الغرب، ولحركة عولمة الحضارة والثقافة الغربيتين. والخطر المحدق اليوم بالثقافة الوطنية يتجلى في وضع آخر نشأ من هذا النظام العالمي الجديد الذي يكرس مركزية أحد أقطابه. فثقافة أوربا برغم حضورها القوي تهتز اليوم أمام تأثير الاختراق الثقافي للولايات المتحدة الأمريكية، عبر وسائل الإعلام المتطورة، المهيمنة على الفضاء المحيط بالكوكب الأرضي، وموطن المشكلة القائمة في هذا الوضع هو التعددية اللغوية لأوربا، فكل تفكير في اعتماد لغة غربية واحدة لتعزيز الثقافة الغربية لايتجه حاليا إلا إلى اللغة الانجليزية، ومعنى هذا أن الثقافة الغربية نفسها تسير نحو مصير محدد لها وهو «أمركة» الثقافة العالمية وخضوع أوربا نفسها لهذه «الأمركة»، أما بالنسبة للأمم غير الغربية فلن تستطيع مواجهة هذا الاختراق الجديد بالإضافة إلى الإختراق القديم الذي تمثل في الاستعمار الثقافي الذي ترسب فيها.

2 ـ الملاحظة الثانية تتمثل في تعددية المرجعية الثقافية لدى المثقفين، وهذه المسألة لاينبغي أن نفهمها فهما سطحيا، وندعي أنها مجرد تعددية لغوية ضرورية لتفتحنا على الثقافة العصرية والعلوم والتكنولوجيا المتطورة. فتعددية اللغات مزية لاتنكر، إذا كان المقصود منها التفتح واكتساب العلوم والمعارف والخبرات. غير أن التعددية بالنسبة لنا تحولت إلى مرجعيات ثقافية، بسبب فقدان التوازن بينها وبين اللغة العربية، وفقدان تمثل كل المثقفين المغاربة لهويتهم الثقافية الوطنية قبل كل شيء. بذلك تصبح هذه التعددية مبعث اختلاف عميق وصراع بين الفئات، وليست مصدر ثراء معرفي وتفتح حضاري تفيد منه الهوية الثقافية الوطنية.

3- والملاحظة الثالثة تتجلى في أن ثلثي مجتمعنا المغربي غارق في الأمية. وهذه الأمية تحول بين المواطنين وبين التفاعل المنشود بينهم وبين مقومات ثقافتهم الوطنية، لأنها تحول بينهم وبين اكتساب لغة هذه الثقافة. وهذا ما جعل البعض يجنح إلى الحلول السهلة بتحويل طائفة من هؤلاء الأميين إلى استعمال لهجاتهم الأمازيغية، باعتبارها لغة هوية ثقافية. إن هذا المنطق إذا جاز قبوله جاز قبوله أيضا مع سائر العاميات في كل الأقاليم والجهات المغربية. وهي دعوى جربت في الشرق العربي مع مطلع هذا القرن وعلى مدى الربع الأول منه فلم يكن لها أي تأثير في سياق التاريخ، الذي يتجه نحو الوحدة الوطنية والقومية.

إن الملاحظات آنفة الذكر تقود إلى الانقسام والتجزئة وتعددية المرجعيات الثقافية وإهدار الطاقات ونشر البلبلة وتعويق الوحدة الوطنية. وذلك في مقابل نمو مركزية الثقافة الغربية الموحدة التي تتجاوز القوميات والخصوصيات. فنحن حسب ما يظهر ماضون في مواجهة هذه المركزية بالانقسام على أنفسنا، وكأننا نقدم هويتنا الثقافية الجامعة لكل خصوصياتنا غنيمة سهلة لعولمة الفكر الغربي وتذويبها في كيانه الحضاري.

إن علينا أن نعترف أن نجاح المغرب في تحقيق استقلاله واسترجاع وحدته الترابية والإبقاء على ذاكرته الثقافية والتاريخية التي اعتمدها في نضاله ضد الاستعمار وضد التجزئة، علينا أن نعترف بأن ذلك كله كان بفضل حفاظه على هويته. لكن الحفاظ اليوم على هذه الهوية بالنسبة للمرحلة الجديدة مشروط بنجاح عملية التحديث نفسها. وليس في ذلك أي تناقض، فنحن نعيش عصر المنافسة، والمنافسة تعني الانخراط في بناء حضارة العالم وتوطيد السلام فيه ونشر الرخاء الاجتماعي على أسس علمية متطورة، مع حفاظنا على ذاتيتنا في نفس الوقت، لندرأ عنها خطر تذويبها في كيانات أجنبية تتنافس

فيما بينها على استقطابنا وإدخالنا في فلكها. وهذه المتغيرات المتسارعة التي تؤثر في حياتنا اليومية تقتضي بنا رد فعل طبيعي واحد وهو أن نظل أوفياء لتاريخنا الوطني الاسلامي.

لقد سبق أن أشرنا إلى أن الهوية الثقافية لابد أن تتصف بالوحدة وبالنسقية وبانتظام مقوماتها وأجزائها مع الغاية التي تنشدها تلك الثقافة. لأن الثقافة في الحقيقة كما ذكرنا من قبل منظومة ذات طبيعة غائية. فإذا سلمنا بذلك بالنسبة لأي هوية ثقافية أمكننا القول بأن النسق العام لكل ثقافة هو مبرر اعتبارها ثقافة، أو مبرر اعتبارها هوية ثقافية، لأن من أخص خصائص الهوية أن تضفي الوحدة على الذات الاجتماعية برغم تنوع خصوصياتها وتعدد أصولها.

وتبعا لهذا التحليل يبدو لنا أن الهوية الثقافية للأمة لايمكن أن تعني الوحدة المطلقة التي تنوب كل خصوصيات الأفراد والجماعات داخلها، وإنما هي انتظام مظاهر التنوع في الفكر والتعبير والوجدان والذوق والممارسة للحياة اليومية في اطار قيم مشتركة. ولكي تتحقق الوحدة فيما بين تلك المظاهر يجب أن تكون منتظمة مع منطق النسق الذي يوجهها نحو أهدافها، ومنطق النسق هذا هو مرجعية الهوية الثقافية، وهو بالنسبة للثقافة المغربية الإسلام الماثل في الخطاب الالهي (القرآن الكريم) والسنة المحمدية. وهذه المرجعية المطلقة لها لغتها التي تتماهى معها، ولاتنفك عنها، وهي اللغة العربية. ولذلك لم يكن المغرب عبر عصوره الماضية يعتبر عروبته عروبة جنس، وإنما يعتبر عروبته عروبة لسان. تصله بالمرجعية العليا التي لن ينفك عنها، لأن عصوره الماضية ظلت تؤكدها وترسخها. وما إسهام المغاربة في الثقافة الإسلامية بواسطة اللغة العربية إلا دليل على صياغة هويته صياغة إسلامية لارجعة فيها.

هوامش

1) أنظر «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا، ج2، ص. 529.

2) المرجع نفسه ص. 530.

3) أنظر «موسوعة الفلسفة» للدكتور عبد الرحمان بدوي ج 2 ص: 570.

4) أنظر «قاموس مصطلحات الإثنولوجيا».

5) المرجع السابق.

6) أنظر مقالة: سوسيولوجيا الثقافة (الموسوعة العالمية الفرنسية) مجلة الفكر العربي المعاصر العدد الأول.

7) أنظر كتاب «مشكلة الثقافة» لمالك بن نبي، تعريب عبد الصبور شاهين، ص: 41/40.

8) أنظر كتاب «روح الجماعات» لغوسطاف لوبون، ص: 8 وص: 28-29، وكذلك كتابه: «السنن النفسية»، ص. 77.

9) أنظر كتاب: «هذه هي القومية»، لأربولدفان جيمس ورينيه جوهانيه، تعريب محمد عيناني، ص: 68/60

10) المرجع السابق ص: 76/69.

11) أنظر كتاب: «تاريخ المغرب»، للدكتور عبد الله العروي، ص. 38، وكتاب «النقد الذاتي» للأستاذ علال الفاسي، ص: 136/ ومابعدها.

12) أنظر كتاب: «المسألة الثقافية»، للدكتور عابد الجابري، ص: 178.

المناقشات

1- محمد فاروق النبهان

كانت العروض متكاملة في موضوعاتها بحيث أنها قد عالجت الموضوع من جوانبه المتعدّدة. ولا شك أن اهتمام أكاديمية المملكة المغربية بهذا الموضوع اهتمام يتطلّب منها التقدير الكبير والشكر لطرح هذا الموضوع المتعلّق بالهُوية المغربية.

لقد أحسن الأستاذ عباس الجراري في عرضه حين طرح الأخطار التي تهدّد هذه الهُوية المغربية، وركّز على الخطر الخارجي والخطر الداخلي وأكّد على رُكنيّة الإسلام والعربية كعاملين أساسيّين في تكوين الهُوية المغربية والحفاظ عليها. كما أثار نقطة هامّة وهي مسؤولية الغرب في فشل أي حوار بين العالم الإسلامي والغرب، لأن سياسة الهيمنة التي يحاول الغرب أن يفرض بها ثقافته علينا، على وجه التأكيد، تهدّد أي منهج سليم للحوار. كما دعا إلى ضرورة تفتّح الهُوية المغربية لكي تكون شمولية الرؤيا، وهذا هو العامل الأساسي في صمود هذه الهُوية في وجه الأخطار.

الأستاذ عبد الوهاب بنمنصور، طرح قضية أساسية وهامّة هي تكوين تاريخ لمعالم الهوية المغربية من خلال الوثيقة التي عرضها. ولا شك أن هذا الموضوع يتكامل مع الموضوع الذي قدّمه الأستاذ محمد أمزيان حول موضوع «الموروث التاريخي لتكوين الهوية». التركيز على خطورة التعدّدية في الشخصيّة المغربية لا يهدّد تلك الهُوية. وقد تحدّث الأستاذ أمزيان عن نقاط أساسية: النقطة الأولى، إن التعدّدية في العالم الإسلامي تجد فرعيتها في الكتاب والسنة. هذه نقطة جديرة بالتركيز، أشكره عليها، لأن فكرة التعدّدية عندما تجد سندها الطبيعي في الأصول الإسلامية، فهي تكون تعدّدية في موطن الاحتواء، وفي موطن الرعاية لأنها لا تؤدّي إلى الانشطار المطلوب. تحدّث أيضاً عن كتب التصحيح، وكتب التجديد التي حاولت أن تحدّ من خطورة تلك

التـعدّدية. ولا شك أن التـعـدّدية نـجـدها في الأصـول الإسـلامـيـة عندمـا نشـأت مـدرستـان في مـجـال التفسيـر، مدرسـة المـأثور ومدرسة التفسير والرأي. كما نشـأت مدرستـان، مـدرسـة الفقه ومـدرسـة الحـديث. هذه التـعـدّدية تجد دائماً عنصـراً وسطيـاً يؤدّي إلى لمَـلْمـة ذلك التـبـاعـد بين المـدرسـة الأولى فـتُكوّن وسطية قابلة للبقاء وقابلة للصمود.

تحدّث أيضاً عن خطورة الموروث اليوناني وأن هذا الموروث قد استطاع أن يجد أرضاً خصبة في الأرض الإسلامية، ولكن الفكر الإسلامي استطاع أن يوقف خطورة ذلك الموروث عن طريق هـضـمـه. تحـدّث عن الفكرة التي قـال بها مـحـمـد عـابد الجـابري حول تدشين عـصـر التدوين الجديد لمواجـهـة عصـر التـراشق، ودعـا إلى تبنّي هذه الفكرة، وأنا أقـول إن هذه الفكـرة فكرة خطيـرة جداً، لأننا نقف هنا عند تساؤل وهو: عصـر التدوين الذي نريد أن نطرحـه، مـا هي المـرجـعـيـات فـيـه؟ لا يمكن أن نقـيـم عـصـر التـدوين إلاّ عندمـا نهـدم المـرجعيات القـائمـة. وإذا اعـتـمدنا على المرجـعيـات القائمة الموروثة فـهـذا سيـؤدّي على وجـه التـأكيـد إلى إعـادة السـابق، فإن أردنا الجـديد، فـلا بدّ من هدم الموروث الثقافي لنُكوّن مـوروثاً جديداً. وهذا الموضـوع يلتقي من بعيد مع الفكر الذي قال به أدونيس في كتابه المعروف «الثّابث والمتحول»، والذي دعا بصـراحـة مـعـقـودة عنده إلى هـدْم التـراث. فـعندمـا نطرح فكراً يقـوم على أساس تدشين عصر التدوين الجديد لمواجهة عصر التراشق، ما هو سبب هذا التراشق؟ هل نريد تراشقاً أكبر من التراشق السابق ؟ عندما نطرح عصـراً جديداً يمكن أن نقول بأننا نطرح عصر التجديد، عصر التصحيح ، والتجديد هو التأصيل ولا الهدم. فإن أردنا بالتأصيل والتجديد الهدم فنحن سنبتدىء عصـر تراشق خطير سيـؤدّي إلى هدم جمـيـع مـوروثنا الحـضـاري وسـيـهـدّد الشخصية الإسلامية العربية بكل وجودها وبكل تراثها وبكل ما تملك. ولهذا فـإنني أقف وقـفـة تسـاؤل حـول هذه الفكرة، وهي الفكرة التي تقـوم على

أساس عصر التدوين، أقول إن هذه الفكرة إن اعتمدت على التراث كما قال الدكتور محمد بنشريفة فنحن معها ولكنها ستنتج لنا مولوداً يحمل ملامح المولود الذي نحن فيه. فإن جاءت بمولود آخر لا يحمل تلك الملامح فعلى وجه التأكيد ذلك المولود لا ينتمي إلينا ولا ننتمي إليه، وهذا هو الانشطار الممنهج الذي يؤدّي إلى انشطار حقيقي. ولهذا فنحن نُحذّر تحذيراً خطيراً من وجود أي انشطار في الشخصية. الموروث التاريخي قادر على أن ينجب كل عمليات التراشق. نحن لا نخشى هذا التراشق أبداً. تاريخنا الإسلامي، كما قال الأستاذ أمزيان هو تاريخ صراع حاد، ولكن هذه الصراعات لم تؤد إلى انشطارات حقيقية في الشخصية الإسلامية. بقي التراشق تراشقاً كلامياً في مجال علم الكلام، وفي الفلسفة وفي المدارس الفقهية وفي المدارس الكلامية وفي المدارس اللغوية، ولكن لم يؤدي إلى انشطارات حقيقية، حتى بين الشيعة والسنة بقي هذا التراشق تراشقاً يقوم على أساس التعايش، ولا يقوم على أساس الانقسام طالما أن هذا التراشق في إطار قدرتنا على احتضانه، فإن تدخّل الغرب فيه كما يحدث اليوم، بعامل لغوي أو عامل طائفي أو عامل خارجي على وجه التأكيد سيأخذ بُعداً في أعماقنا نشعر أننا نرفض ذلك الانشطار ونتّهم من يقوم به بأنه يريد أهدافاً خطيرة تهدّد وحدتنا. وأيضاً، أقول ما هي الضمانات التي تجعلنا نقف أمام أي مرجعية جديدة لا تنتمي لمرجعياتنا بأن تؤدّي إلى أخطار تهدّد الشخصية الوطنية والشخصية المغربية التي كانت نتاج موروث تاريخي متلاحم، ولو لم يكن ذلك الموروث حقيقياً لما استطاع أن يصمد منذ عام 80 هجرية – كما قال الأستاذ عبد الوهاب بنمنصور– إلى هذا اليوم، لا بد أن عوامل التكامل كانت متوفّرة وإلاّ لا يمكن أن يصمد لتلك الفترة التاريخية لمدة أربعة عشر قرناً، لا بدّ أن عوامل البقاء هي الأقوى. وهذا ما دعى – كما قال الأستاذ بنشريفة – رواد الحركة الوطنية من أمثال الأستاذ علال الفاسي والأستاذ عبد الله كنون

في كل مرحلة أن يطلقوا الصيحات لإعادة الاعتبار عندما يحدث اهتزاز في صورة الشخصية المغربية إلى أن تبقى تلك الشخصية قادرة على الصمود وقادرة على أن تَبرُزَ بمكوّناتها الحقيقية.

2- عبد العلي الودغيري

أنوه بالوثيقة القيّمة التي قدمها الأستاذ عبد الوهاب بنمنصور، هذه الوثيقة التاريخية التي كانت منسيّة، فشكراً له على إحيائها من جديد ووضعها بين أيدينا، لأن أهمية هذه الوثيقة هي أنها تبيّن لنا كيف فهم المغاربة، طوال أربعة عشر قرناً مضت، أن يتعايشوا وأن يتمازجوا وأن يتماهوا دون أن يحدث بين أيّ عنصر منهم والعنصر الآخر صدام عرقي أو طائفي أو لُغوي، وهذا ممّا حال أيضاً دون أن تطرح مشكلة الهُوية في يوم من الأيام، كما تفضل الأستاذ محمد بنشريفة. فما أحوجنا إلى الرجوع لمثل هذه الوثائق أو إلى جمعها والبحث عن مثيلاتها في تاريخنا – وما أكثرها – لنبيّن للأجيال الحاضرة كيف كان الحسّ الديني دائماً هو اللحام الأذاة التي ترصّ الصفوف وتشدّ بين جميع الاتجاهات وتخلق منها بوثقة واحدة. وطبعاً عندما ضعف الحسّ الديني والوازع الديني في هذه المرحلة المتأخرة، أصبحنا نلجأ إلى أمور أخرى لنبرزها ونعطيها قيمة.

العرض الذي تقدم به الأستاذ محمد أمزيان عرض قيّم وخصب وفيه جوانب مضيئة كثيرة، لكن عندي بعض الملاحظات، الأولى تتعلق بقوله – إن صحّ ما سمعته – إن الإسلام عندما جاء لم يلْغ التراث القديم ولكنه هيمن عليه أو احتواه أو شيء من هذا القبيل. أعتقد أن الإسلام عندما جاء، كما يعرف الجميع، لم يحتوِ كل التراث ولم يلْغِ كل التراث الذي كان موجوداً، إنما ألغى ما كان غير مناسب لعقيدته ولتوجهه ولأسسه ومقاصده، وأقرّ أو ربّما عدّل بعض العادات وبعض الموروثات ممّا كان لا يتعارض مع مبادىء الإسلام،

ألغى الشرك وأقرّ مكانه الوحدانية، ألغى ما يتعلق بالشرك وما يترتّب عنه من عادات وتقاليد يومية : عبادة الأصنام، صناعة الأصنام، تأثير ذلك حتى في اللغة وفي الحياة العامة، ألغى الميْسر والقِمار والخَمْر، وألغى الكثير من عادات الزواج والطلاق الخ... وحقوق وضعية المرأة وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الفرد بالفرد، وعلاقة الفرد بالمجتمع وبالأسرة ممّا يتعارض مع الدين الإسلامي الخ... كل هذه أشياء معروفة ومقرّرة لم يحتفظ بها الإسلام ولم يقرّها، ولكنه ألغاها، ألغى الكثير من الأشياء، وأقرّ بعض ما لا يتعارض مع الإسلام.

الملاحظة الثانية تتعلق بما جاء في عرض الأستاذ أمزيان أيضاً حينما تساءل عن سرّ بقاء أو خلود اللغة العربية طوال القرون الماضية دون أن يحدث لها ما حدث لمثيلاتها من اللغات القديمة كاللغة اللاّتينية مثلاً، التي تفرّعت إلى لغات أو لُغيّات واندثرت ولم يعد لها وجود إلاّ فيما يتعلق بقراءة بعض التراث، وأجاب عن هذا التساؤل، فقال : السبب يعود إلى كون اللغة العربية يحكمها منطق، في حين لا نجد هذا في اللاّتينية. أعتقد أن ما يتّفق عليه علماء اللغة المحدّثون هو أنه ليس هناك لغة خالية من المنطق، كل اللغات لها منطق. العربية لها منطقها، لها دعائمها وأسسها وقواعدها، وهذا هو المنطق الذي يحكمها وكذلك جميع اللغات سواء كانت مكتوبة أو غير مكتوبة. في اعتقادي أن الشيء الذي تتميّز به اللغة العربية وجعلها تبقى حيّة وستظل حيّة هو ارتباطها بالدين الإسلامي أساساً بالقرآن. هذا هو الشيء الأساسي الذي لم يتوفّر ولن يتوفّر في لغات أخرى شئنا أم أبينا. قد يرفض علماء اللغة هذا المبدأ، مبدأ خلود اللغة أو عدم خلودها لأن علماء اللغة يرفضون المناقشة في هذه الموضوعات، اللغة العربية كانت لغة شفوية فأصبحت لغة مكتوبة، كانت لغة عادية فأصبحت لغة مقدّسة كتب بها القرآن الكريم وكتبت بها السُنّة وكتب بها التراث وكتبت بها الحضارة كلها،

فكان ذلك سبب خلودها وسيظل هذا الخلود ما ظلّ القرآن حيّاً، وما دام هذا التراث موجوداً. أما لأنها يحكمها منطق، فطبعاً كل اللغات يحكمها منطق، ليست هناك أية لغة عاريّة عن المنطق أبداً.

النقطة الثالثة وهي التي سبقني إليها الأستاذ محمد فاروق النبْهان في قضية المرجعية وقضية التراث، يقول الأستاذ أمزيان في عرضه – إذا كنتُ قد استوعبت ما قاله جيداً – وهو أنه نرفض أن نجعل من التراث منطلقاً وأن نجعل منه مرجعيتنا كما نرفض الانطلاق من السلَف لإيجاد حلول لمشاكلنا المعاصرة أو المستقبلية. فإذا كنا نرفض هذا ماذا نقبل؟ طبعاً طَرحتَ البديل وهو قضية تأصيل الأصول إلى آخره، ولكن هذا التأصيل كيف نقوم به وعلى أي أساس؟ نؤصل ماذا؟ لا يمكن أن نؤصّل شيئاً إلاّ بالبحث عن جذوره، لا يمكن أن نؤصّل شيئاً أو نؤصّل رؤية جديدة أو مشروعاً جديداً أو علماً جديداً دون أن نبحث عن مرجعيّته، عن جذوره. وهذه الجذور هي تراثه وهو الذي عبّرتَ عنه أنت بعبارة الموروث الحضاري. وهنا يبدو لي نوع من التناقض بين عنوان المحاضرة الذي «هو التوفيق بين الموروث الحضاري والهُوية»، وبين هذه الفكرة التي وردت هنا لأنه لا يمكن أن تقوم حضارة وأن يكون هناك مستقبل لشيء إذا لم يكن هذا المستقبل مبنياً على شيء موجود. ليست هناك حضارة تقوم على فراغ أو تبدأ من الصفر، ولكن هناك خطوات. طبعاً لا نقول كما يقول البعض بأن كل هذا التراث هو جيّد، كل هذا التراث ممتاز، وليس هناك شيء إلاّ هذا التراث، وتاريخنا كله محصور بهذا التراث الخ، هذه الدعوة لا يقول بها إلاّ رجل لا يعرف شيئاً في هذا العالم، لكن أقول إن التراث هو مرتكز لكل تجديد ولكل تطوُّر ولكل تأصيل لأي مرحلة من المراحل مع غَربلة وأخذ ما يفيد منه وترك ما لا يفيد.

3- بنسالم حِمّيش

تعقيباً على الأستاذ عبد الوهاب بنمنصور، أذكر بأن مؤسّس الدولة العبد الوادية بتلمسان أقبل عليه ذات يوم رهط من المتزلّفين وحاولوا إقناعه بأنه ينحدر من شجرة النسب الشريف، ويروي ابن خلدون أنه أجابهم بلغته الزناتية بما معناه: « وأما الدنيا والمُلْك فنلناهما بسيوفنا لا بهذا النسب، وأما نفعهما في الآخرة فمردود إلى الله. فهذه شهادة أخرى لا آتي بها لنقض نص وثيقة السيد المحاضر، بل فقط لتأخذ مكاناً ما في الملف الذي نحن بصدده. وفي نفس السياق أذكر كتاباً صدر مؤخّراً للدكتور فهمي خشيم الباحث الليبي، واسمه «العرب والأمازيغ». حاول فيه رصد مجموعة من الكلمات المتداولة في الأمازيغية واجتهد في ردّها إلى أصول عربية. لكن السؤال الذي يبقى معلّقاً هو: ما هي النسبة المائوية لهذه المفردات؟ سؤال طرحته عليه، فانتهينا إلى أن هذه النسبة لا تتعدّى 10 أو 15٪ على اعتبار أنها يمكن التحقيق فيها وتدقيقها، وإن كنتُ شخصياً أرى أن هذا المجهود مطلوب ومحمود، لكن لا يلزم أن يصبح قطب الرحى في ما نحن بصدده لا سيما وأن واقع اختلاف الألسن وتعدّدها معترف به من طرف القرآن الكريم نفسه. وأقترح بالمناسبة أن يعرض الأستاذ عبد الوهاب بنمنصور وثيقته على نظر زميل له في الأكاديمية هو السيد محمد شفيق، الذي قرأت له مؤخراً في مجلة (تيفاوت) التي تصدر بثلاث لغات، رسالة يصدع فيها مكرّراً: «أنا أمازيغي! أنا أمازيغي! أنا أمازيغي!» وكأن هذا الإثبات يقول به ضداً على تحدّيات تريد سلب هذه الصفة عنه.

أتمنى أن نحاول، ما أمكننا ذلك، تجديد خطابنا في قضية الهُوية. كفانا كلاماً دفاعياً يدخل في منطق التضادّ. أعتقد أننا مطالبون أكثر من أي وقت مضى بالفهم وبالتحليل حتى نثري الحوار ونعمّقه. أرى أن الهُوية

لا بدّ وأن تكون في خدمة اكتساب أسباب قوتها ومناعتها. الهُوية من دون قوة تركة مهزومة، وأقصد بالقوة في هذا المقام مجموع القيم المضافة التي من شأنها تمنيع الهُوية وتعزيزها. وطبعاً طلبنا للقوة ليس طلباً للقوة العدوانية، بل للقوة التي تروم تكافؤ القوى وتعادلها. هناك كتابان أشير باختصار إليهما لأنهما يدوران في ما نحن بصدده: كتاب العالم الألماني ماكس ڤيبر «الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية»، الذي يُظهر فيه صاحبه كيف أن الهُوية الجرمانية والسكندنافية تقوّت بقيامها على أساس تعاليم كالڤان ولوثير، أي هذا التراث الديني البروتستاني الذي قام ضداً على الكنيسة في الڤاتيكان وعلى الكاتوليكية، فصار خميرة قيام نظام رأسمالي قوي ونهضة حضارية شاملة... كما أن هناك كتاباً آخر يندرج في السياق نفسه هو: Capitalisme et Confucianisme, technologie occidentale et éthique japonaise يحاول مؤلفه ميكيو موريسيما أن يظهر في الدور التحفيزي والاستنهاضي لمذهب كونفوشيوس في إقلاع اليابان الاقتصادي وتحويلها بعد الحرب الكونية الثانية إلى قوة اقتصادية عظمى...

خاتمة ما أريد قوله هو أن التفكير في الهُوية لا بدّ وأن يكون مقترناً دائماً بالتفكير في القوة، أي في اكتساب أسباب المناعة والصحّة.

4- محمد وَقيدي

أسئلتي تتعلق بالعروض القيمة الثلاثة التي أُلقيت علينا، وهي أسئلة لا تدلّ على طرح مناقض لما أتت به هذه العروض، ولكنها تساهم بتعميق التفكير في موضوعاتها.

لقد استفدنا من الأستاذ عبد الوهاب بنمنصور، من هذه الوثيقة التي سبقني أيضاً إلى الإشادة بها الأستاذ بنسالم حمّيش، والتي لا شك أنها ينبغي أن تكون من بين الوثائق المعتمدة منذ الآن للتفكير في بعض القضايا

التي تطرح علينا في الوقت الحالي، فلا شك أن نشر مثل هذه الوثائق سيكون فيه غنىً عن ذلك التفكير الذي لا يعتمد إلاّ الحماس سلباً أو إيجاباً، ولا يستند إلى معطيات دقيقة. وكلما نشرنا وبحثنا ونقبنا عن وثائق تثبت شيئاً إثباتاً علمياً كلما تقدّمنا في تفكيرنا بدلاً من أن نستند فقط إلى الدعوات ذات الطابع الإيديولوجي، ولذلك فإنني أرى ضرورة التوسّع في نشر مثل هذه الوثائق بالنسبة للمهتمّين بتاريخ المغرب أو بقضاياه الراهنة حتى تطرح المشكلة التي تتعّرض لها هذه الوثيقة، لا طرحاً إيديولوجياً وإنما طرحاً علمياً. فإذا كان عامة الناس قد يطرحون أو يميلون بفعل وضعهم إلى طرح المسائل طرحاً انفعالياً فإن دور المفكّرين والمثقّفين أن يسعوا وأن يوجهوا النظر إلى طرح هذه المشاكل طرحاً علمياً، خاصة وأن مشكلة مثل التي طرحتها هذه الوثيقة مطروحة من داخل بسؤال، ومطروحة من خارج بأسئلة أخرى. وتفكيرنا فيها انطلاقاً من الوثائق المتوفّرة لنا من الممكن أن يسهم في تقوية التفكير في هذه المشكلة كمشكلة داخلية، وعندما أقول الطرح العلمي فمعناه أنني أريد أن أقول أيضاً من الناحية الفكرية أنه من المستحسن أن ننتقل إلى الطرح الجهري لمشاكلنا بدل أن تبقى تلك المشاكل خفية تدرس فقط في صورة انفعالية.

أما العرض الذي تقدم به الأستاذ محمد أمزيان فإني إذ أثمن كثيراً من الأفكار التي جاءت فيه، وقد كانت كثيرة وغزيرة، لأن حماس صاحبه دفعه إلى إرادة التحدّث في كل القضايا دفعة واحدة، وهذا أمر مستحسن عاطفياً، ولكنه غير مستحسن منهجياً، لأنه ينبغي التركيز على بعض القضايا بدقّة حتى نتمكّن من معالجة كل قضية على انفراد. وهنا أسأله بصدد قضية واحدة وهي ما النفع الذي سنجنيه إذا أثبتنا أنه لا يوجد في تراثنا اختلاف؟ وما النفع الذي سنجنيه إذا تكلّمنا عن الوحدة وكأنها شيء مطلق، وشيء ميتافزيقي ومتحقّق سلفاً؟ ما الذي يجعلنا نخاف من أن نقول بأنه داخل مجتمعنا

وداخل تاريخنا، هناك اختلاف يمكن أن تؤطّره ثوابت، ولكنه موجود، ولا خشية من أن نقول إنه موجود كما يوجد اختلاف لدى أمم وشعوب أخرى. نفس الدعوة التي قلتها بالنسبة للسؤال الأول، أقولها هنا أيضاً، فقط، ينبغي أن نكون نحن هم دارسو هذا الاختلاف. وعندما تعرّضت في دراسة سابقة لكتابة التاريخ الوطني، قلتُ بأن هنالك فرقاً بين الأسئلة التي يلقيها الكاتب الأجنبي عن واقع المغرب، وبين الأسئلة التي يلقيها الكاتب الوطني. هناك أسئلة مختلفة، ولكن تتعلق أحياناً بنفس الموضوع، وكلما زاد إنتاجنا وتراكم بأسئلتنا نحن، كلما اقتربنا من التوصل إلى حلول للمشكلات التي نطرحها.

بالنسبة لعرض الأستاذ محمد بنشريفة فإنني أريد أن أُأيّد كلامه بشيء، فأقول هناك تراثان: تراث قديم هو الذي نسمّيه الآن تُراثاً، وتراث جديد هو مجموع الدراسات والأبحاث التي يقوم بها الباحثون اليوم، والتي ستصبح بعد عقود من الزمن مندرجة ضمن التراث. فلذلك هناك مهمّتان: الأولى هي مهمّة التحقيق، والثانية هي مهمّة القراءات الجديدة. التحقيق يتعلق بالتراث القديم، وأرى أن هذا التراث لا يُعرَف كله وما حقّق منه في رسائل جامعية لم يطبع، وإنما ظلّ مجرّد رسائل جامعية يطّلع عليها من يعرفها مسبّقاً من الباحثين، أي أنه لم يعمّم. وهنا أعود إلى فكرة سبق لي أن أثرتها من قبل، وهي فكرة التفريق ما بين الكتب العلمية والكتب ذات القيمة التجارية. إذا كانت دور النشر العادية تتكلف بالكتب ذات القيمة التجارية، فإن المؤسسات الثقافية الكبرى ينبغي أن تتكلف بنشر الكتب ذات القيمة العلْمية التي قد لا نطلب لها النجاح التجاري المعروف للكتب، ولكن من الضروري نشرها ليطّلع عليها جميع الباحثين على الأقل، على الصعيد الوطني أو على الصعيد العربي أو الإسلامي، وأرى أن كثيراً من الرسائل التي حقّقت حول التراث المغربي مثلاً، والأستاذ عباس الجراري أشرف على كثير منها، لم تنشر. نعرفها كرسائل، ولكن لا نعرفها ككتب يستفيد منها الجميع. هناك ما

يسمّى بالقراءات الجديدة، لست أدري لماذا نخشى هذه القراءات الجديدة؟ هي جديدة لأن هنالك فعلاً مناهج جديدة مستحدثة من علوم لم تكن سابقة، ويمكن أن نستخدمها نحن الحاضرون اليوم لفهم نصوص من التراث استنفد القدماء كل مناهجهم فيها. فما المانع من أن تظهر لها نتائج جديدة قد تبرز بعض جوانبها؟ إلاّ أن تكون هذه المناهج الجديدة نحسّ بأن وراءها، كمنهج، يختفي فكرٌ مّا يريد أن يهدم شيئاً مّا. وهذا أيضاً ينبغي أن نفكّر فيه وأن نردّ عليه، وأن نجعله موضع حوار لأنه لا يمكن أن نجعل أنفسنا وحدنا نفكّر في هذه المشاكل. إذاً علينا أن نشجّع أيضاً هذا التراث الجديد على أن يُعرف بدوره، وعلى أن ينتشر بين الناس، وعلى أن يكون موضع حوار ونقاش لأن المجتمع لا يمكن أن ينجح إلاّ إذا كان هنالك حوار ونقاش وإنتاج ثقافي، فكما أن هناك سوقاً لأي سلع ينبغي أن تكون بيننا سوق للأفكار.

5- عبد الله شاكر الكرسيفي

أشكر الأكاديمية على طرحها لقضية الهُوِّية المغربية والتحدّيات التي تطرحها. ذلك أن العالم يعيش في تحديد الهُوِّيات، المغرب يعيش في تحديد الهُويات الآن، أما من قبل فلم تطرح قضية الهُوية في المغرب. المغرب مسلمٌ عربيّ بربريّ، إنسان متكامل هُوَ، هُوَ، الهُوية تجمع الاتفاق والاختلاف.

أشكر كذلك الأستاذ عباس الجراري على تقديمه لهذه الهُوية ولمواضيعها، فإنه تكلّم بلسان الشعور العام للمغرب وحتى للعالم، وأشكر بعد ذلك الأستاذ عبد الوهاب بنمنصور على طرحه للوثيقة الأولى كما قال، وربما هذا هو الواقع، الوثيقة الأولى التي حدّدت الهُوية المغربية ما بين عربي وبربري، البربري الذي هو عربي، والعربي الذي هو بربري، وأنا أفهم الهُوية المغربية هكذا. فالعربي بربري، والبربري عربي!

ثم بعد ذلك أريد أن أشكر الأخ محمد أمزيان عمّا قدّمه، تقديماً كان كما يقول البلغاء، فيه ابتداء مُطْمِعٌ بانتهاء مُؤْيِسٍ، قدّم لنا التراث الإسلامي المغربي على أنه تراث قائم صحيح مرجعيّ. إذا أردنا أن نحدّد الهُوية تبعاً للعصر، فنحن لا بدّ أن نعتمد عليه، حسب تقديمه الأول. ولكن لمّا انتقل إلى كلام الأستاذ عابد الجابري، وإذا كنت قد فهمت كلامه، فإنه قيده في ذلك، اقترحَ أن نُلغي المرجعية التراثية ونقوم نحن بتراضٍ وتناوب، وهذه هي الألفاظ التي تجري الآن في كل مجال، بتراضٍ وتناوبٍ بقطع النظر عن ما مضى فنتفاهم ونضع لأنفسنا شيئاً آخر وتحديداً آخر للهُوية. الحقيقة أنني جاءتني فكرة القاعدة البلاغية (ابتداء مُطْمِعٌ بانتهاء مُؤْيِسٍ) في شخص شاب نعتمد على أمثاله من الشباب لكي يحافظوا على ما كان ويأتوا بما لم يكن، هذا شيء من طبيعة الكون، أن نفعل ولا نأتي بجديد، فكتاب الله الذي نتلوه بطهارة في أقدس مكان هو المسجد، قال لنا «مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ». لا نأتي بجديد، أبداً، في إدارة العالم ككل، وفي إدارة العالم الإسلامي، وفي إدارة العالم العربي، وفي إدارة المغرب لا نأتي بجديد. وحتى تراثنا، أتحدّى، وهنا جاء التحدّي في مكانه، إذا رجعنا إلى تراثنا لا نعدم فيه الفكرة التي نروّج لها الآن. لا نعدم فيه الأفكار. والذي أتخوّف منه هو أن يكون شبابنا يعتقدون أن الاستشراق أتى لنا بشيء جديد، ونمط جديد، وأنا أقول ها هنا إن بجلوسنا وقراءتنا الجديدة -كما عبّر الأستاذ أمزيان- سوف نؤمن إيماناً إيقانياً أنه ما ترك الأول للآخر شيئاً دون أن يتناوله بالدراسة.

6- عبد الله المُرابط الترْغي

أنوّه بعروض السادة الأساتذة التي أتحفتنا بالكثير من الأفكار، والكثير ممّا هو من قبيل البحث عن الخلاص في الأزمة التي نعانيها اليوم.

عرض الأستاذ عبد الوهاب بنمنصور، أثار إعجابي ولا سيما بتقديمه لهذه الوثيقة التي أريد أن أثير حولها بعض التساؤلات. ما هو أقدم مصدر أورد هذه الوثيقة حتى يمكننا أن نأخذها بصفة مطمئنة ؟، أبحث عن أقدم مصدر حتى أسدّ الباب أمام بعض الاحتمالات. الاحتمال الأول هو إبعاد الشك في وثيقة هذا النص حتى لا يتكرّر ما كان قد أثير من قبل مع خطبة طارق ابن زياد، ونحن نعرف أن خطبة طارق ابن زياد نعتبرها كأول نص مغربي يؤرّخ لتراثنا الأدبي العربي في المغرب، ورغم ذلك فقد قام حولها الكثير من النقاش لغياب مصادر قديمة يتم معها الاطمئنان على صحّة نسبة الخطبة إلى طارق ، وإن كانت اليوم قد ظهرت بعض المصادر الجديدة التي أزالت الكثير من الشكّ. قلت أبحث عن أقدم مصدر ذكر هذه الوثيقة لأتلافى ما كان قد أثير مع خطبة طارق ابن زياد أولاً، ولأتلافى ما يمكن أن يقدّم من اعتراض حينما يثار الاهتمام بالنسب العربي عند الدول المغربية وبالأخص عند الموحّدين والمرينيّين. لا سيما والوثيقة المذكورة تركز على تآخي العرب -وبخاصّة القيسية منهم- والبربر، وتثير انتسابهما معاً إلى أصل واحد، هو قيس عيلان. ولعلّ الأستاذ بنمنصور قد أثار قضية النسب العربي عند إشارته لأسرة بني عبد الواد. فنحن نعرف أن هناك كتابات في عصر الموحّدين وفي عصر المرينيّين بالخصوص، حاولت أن تعمق البحث عن نسب الأسر الحاكمة في المغرب من موحّدين ومرينيّين لتربطها بالأصول العربية البحتة.

لقد كان بحث الأستاذ محمد أمزيان شاملاً ومنوعاً في نفس الوقت، ولي بعض التساؤلات حوله، أولها يتعلق بثورة ميسرة الخفير، فثورة ميسرة الخفير هي ثورة خارجية بالأساس، وهي استمرار لثورة الخوارج في المشرق، وطبعاً حتى هُوية ميسرة الخفير لا نستطيع أن نضبطها، هل هي مغربية بربرية أم هي عربية واردة وطارئة على المغرب؟ المهم هو أن ثورة ميسرة هي ثورة مذهبية أكثر ممّا هي ثورة سياسية، وإن خرجت كعادة الخوارج إلى حمل السلاح ومحاولة إثبات مواقفهم عن طريق خوض المعركة.

النقطة الثانية التي أريد أن أتساءل عنها مع الأستاذ أمزيان تتعلّق بعرضه بشكل عام. حسب ما تبين لي أن الأستاذ أمزيان وقع في تناقض حينما رفض الموروث الحضاري ككل باعتباره مرجعية يمكن أن نعتمد عليه، بينما أقرّ العودة إلى الأصول الأساسية، والتي أعتبرها في ذاتها موروثاً حضارياً، فكل ما سبق هذه اللحظة التي أتكلّم عنها هو موروث حضاري. إذاً لا يمكن أن أعزل منه ما كان متعلّقاً بالعقيدة أو بالثقافة أو بأي شيء آخر، اللهم إلاّ أن يكون عند الأستاذ مفهوم خاص للموروث الحضاري يمكن أن يزيح به هذا التناقض.

7- عبد اللطيف الوزّاني

أُركّز فقط على العرض الذي قدّمه السيد محمد أمزيان، أقول إني قد وضعت السؤال مع نفسي : هل العرض متّسق ابتداءً وانتهاءً؟ وهذا يقودني إلى سؤال آخر: ما هو المنهج أو على الأقل المقترب الذي اعتمده للتصدّي لهذا الموضوع الواسع الذي ابتدأ من قمّة وانتهى بقاعدة. لقد ذكر الأخ أشياء محمودة، ولكن أتى في أثناء كلامه بأشياء تستوجب الوقوف عندها ... فمن جملة هذه الأشياء أن النبي صلى الله عليه وسلم كانت فكرة المجتمع في ذهنه. الحقيقة يا أخي أن النبي لا يمكن أن يخاطب بهذا الشيء، النبي لا يفكّر «ليس أنه عديم التفكير». النبي يوحى إليه..! وهذا يقودنا إلى ما عرضت له في قولك: «المطلق والنسبي»، وهذه الكلمة للأسف الشديد ليست جديدة في الوجود، فقد سبق للذين درسوا المسيحية واليهودية أن أثاروها، ولكننا نحن المسلمين نقرأ لكل من يقول هذا الكلام (وخاصةً لمن ينكر الوحي) قوله تعالى ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُومِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلاَّ أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَراً رَسُولاً﴾. هذا الإشكال ليس جديداً علينا نحن المسلمين. كما أن ما يقال له «العلْمانية» هو أيضاً ليس مشكلة بالنسبة إلينا نحن لانعدام المقتضي. وإنما مشكلة بالنسبة إليهم.

قبل المجيء إليكم كنت أرتّبُ بعض كتبي فوقعت يدي على هذا الكتاب: « الوحي الإسلامي في العالم الحديث »، كتبه أحد المستشرقين Wiliam Montgomery Watt وهو مسيحي وعاش حوالي ثلاث سنوات في القدس في فلسطين أيام الانتداب البريطاني أواخر الثلاثينات وربما حتى في الأربعينات، وكتب عدّة كتب عن الإسلام. عندما كتب هذا الكتاب منذ حوالي عقدين (1969) وهدف منه كما يقول تقديم الإسلام بأفضل وضوح ممكن إلى القرّاء الأمريكان والبريطانيين سواء منهم ذوي العقل الديني أو النظرة العلمانية، وذلك محاولة منه لإحداث وإيجاد إدراك كامل بالأهمية التي من المحتمل أن ينالها الإسلام في المائة سنة المقبلة، قال بكل وضوح: إن الإسلام حتماً هو المنافس القوي والغالب لتقديم الكيان أو القالب الأساسي للدين (الواحد) للمستقبل. هذا الرجل لم يقل هذا عبثاً. ولكن قاله لأنه علم قيمة المسائل الأخلاقية، والمسائل القيمية وخاصّة نظرية الوحي في الإسلام. ولذلك جاءت دعوته صريحة في هذا الكتاب لقومه لفتح حوار جادّ مع المسلمين. ولعلّ الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني بتونس حول «معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما» (30 أبريل- 4 ماي 1979) خطوة في هذا الاتجاه.

قلتم بأن ما تسمّونه بالتراث لا يمكن الرجوع إليه لحل المشاكل. إنكم ولا شك تعلمون أن القديم لا يقبل لقدمه، ولا أن الجديد يرفض لكونه جديداً. ففيما يتعلق بالأحكام التي قلتُ بأنها ترجع إلى السلف. هل تعرف ما يسمى في فقه القانون بـ «نظرية الالتزام»؟ إنها رغم قدمها فهي لا تزال مقبولة سواء في المغرب حيث لا نزال نطبق المدونة التي وضعت عام 1413، أو في فرنسا حيث مدونة نابليون، أو في تونس، وغير ذلك. لماذا نحن المسلمين نضيق بما عندنا؟ وياليت ضيقنا ناتج عن الدرس والتمحيص. أنا أسألك بالله وأسأل من يفكّر بهذا التفكير، هل قرأتم الفقه الإسلامي؟ هل درستم الفقه الإسلامي حتى تحكموا بعجزه عن إعطاء الحلول؟

قال أحد المستشرقين وهو Bernard Lewis في كتاب: «الإسلام في التاريخ» ما مضمونه: إن الذي يلقي نظرة على العالم الإسلامي يجده قد تغرّب. وإن العلماء قد أُخذ منهم شيئان اثنان: أخذ منهم مجال القول والعمل، وهو التشريع فأعطي للبرلمان والسلط الأخرى، وأخذ منهم السند المادّي وهو الذي كان يقوم فيه المجتمع الإسلامي بالوقف. فكانت هناك الأوقاف تساند العلماء. فإذا جرّدنا العالم من مجال قوله وعمله، وجرّدناه من السند المادّي والمالي لضمان عيشه، فهل يحقّ بعد ذلك أن نقول له أنت عاجز؟

أنا لا أزال ألحّ على المنهج. لماذا ؟ لأنه عندما نعرف المنهج يمكن أن نقوم صلاحيته من عدم صلاحيته.

8- عبد الله الكامل الكتاني

تحديداً للموضوع، منذ انطلاقته الأولى، وحتى لانتيه الندوة في أحاديث عامة عن الحضارة، والثقافة، والتربية، والشخصية، والقيم، حَسَناً فعلتم حين بدأتم تمهيدكم بتعريف الهوية، تحديداً للشيء المقصود منها.

متابعة لمنهجكم، وإغناءً له، نجد بعض المعاجم تحدد الهُوية بأنها الذاتية، بمعنى: أنّ الشيء لا يمكن أن يكون الشيء نفسه، وشيئاً آخر. إنّه «هو، هو». فتلك «الهوية» وهو تعريف في رأيي المتواضع على دقته غير دقيق.

ولعلّ من المناسب أن أحيل ها هنا السادة العلماء على مفهوم أدبيات الهوية عند قدماء المتصوفة، الذين كانت لهم إسهامات مبدعة في تعميق مدلول الهُوية.

فإذا انتقلنا بالتدرج إلى مفهوم الذاتية، نجد أن الهوية هي: اكتمال الخصائص الإنسانية العامة، والفردية، وبروزها بوضوح وعمق، بحثاً عن عبقرية فردية أو جماعية. وهو تحديد يخدم الغرض بعض الشيء. وباستعماله يمكن أن يتقرر: أن الخصائص الإنسانية العامة أو الفردية إذا لم تكتمل ولم تبرز بوضوح وعمق وعبقرية، لم نكن بصدد الحديث عن «الهوية»، استناداً إلى هذا التحديد الاتفاقي.

من هنا كانت الهوية بهذا المفهوم على الأقل على أربع مستويات:

أولا: هوية فردية مستواها الفرد، ولها أحوال وتمظهرات عدّة.

ثانيا: هوية جماعية مستواها مجموع أفراد منْسلكين في عمل معيّن.

ثالثا: هوية وطنية مستواها الأمة بأكملها.

رابعاً: هوية إنسانية مستواها العالم بأسره.

ومن الواضح أن القصد من ندوة أكاديمية المملكة المغربية الحديث في هذه الأيام عن الهوية المغربية بمفهومها في المستوى الثالث. وعلى هذا المستوى نفسه تختلف الرؤى وتتعدد:

وكل يدّعي وصل ليلى لكن ليلى لاتقرُّ لهم بذاكا

في العرض القيم الأول لهذا الصباح، حدثنا العضو عبد الوهاب بنمنصور عن واحد من هذه المفاهيم، حين رسم لنا في وقت مبكر الخطوط الأولية لهوية مغربية أساسها الشعور الديني، والأخوة الوطنية. وهو مفهوم لا يزال إلى اليوم متجذراً في أعماق كل مغربي، بارزة ملامحه في الحركات والسكنات، وأكاد أقول في الجينات الوراثية للإنسان المغربي، وجبِلّته، وأخلاقه، وعاداته، وتقاليده، إن لم يكذّبني في ذلك السادة الأطباء.

مواجهة التحديات بمدلولها المهدّد للكيان الحضاري للهوية المغربية، تأكيداً للثوابت الحضارية للأمة المغربية عبر العصور، وجه آخر حدثنا عنه الأستاذ محمد بنشريفة في كفاءة واقتدار وإيجاز، معبر، مثير لكثير من الرؤى والنظريات والأفكار.

لقد ألحت ورقة العمل التي وضعتها لجنة القيم الروحية بين أيدي المتناظرين، بعد طول نظر وإعمال فكر، على قصر الحديث عن مستقبل الهوية المغربية، انطلاقاً من أمرها الخاص، إلى الأمر العام، وهذا ما يأبى علينا قبول المنهج الذي اختاره الأستاذ محمد أمزيان، مفضلاً الانتقال من العام إلى الخاص في مقابل المنهج المختار المعلَن عنه بوضوح والقاضي بالانتقال من الخاص المغربي الى العموم العربي الإسلامي والإنساني. ومع ذلك، فقد كان بحث الأستاذ غنياً ثرياً، لعله يكون نواة اطروحة جامعية، أو بداية إنتاج علمي بديع فريد في موضوعه.

9- محمد الكتاني

أودُّ أن أتحدث عن بعض التداعيات الفكرية التي انبعثت في ذهني بعد استماعي إلى بعض العروض وبعض الملاحظات. وأبدأ بآخر هذه الخواطر.

لقد سبقني إلى هذه المنصّة الأستاذ عبد الله الكتاني وتحدث عن الهُوية، وقال إنها بالنظر إلى مصطلحها القديم لا تتفق حسب ما فهمت مع ما يُروّج لها في المصطلح الحديث. والهُوية إنما اشتُقت أول ما اشتُقت وصيغت من عند المناطقة المسلمين الذين أخذوها من الضمير (هو) الذي يستعمل للفصل بين الموضوع والمحمول. فعندما نقول زيد هو الشاعر أي نثبت الشاعرية في زيد، فقد أخذوا من هذا الضمير الفاصل الذي لم يبق ضميراً وإنما أصبح حرف وصل كما عند النحاة، أخذوا منه الصيغة ونسبوه إلى ذاته وزادوا عليه تاء المصدرية فقالوا هُوية. وهكذا صحّح التهانوي في

«كشاف اصطلاحات الفنون» فقال: الهُوِيَّة بضمّ الهاء وكسر الواو وتشديد الياء وتاء المصدرية هي ما يدلّ على خصوصية الذات. ويظهر أن الفلاسفة والمتكلّمين والمتصوفة اصطنعوا هذا المصطلح، ولكن ذهب به المتصوّفة مذهباً بعيداً، حيث أطلقوه على ذلك الشيء المطلق الذي لا تدركه العقول.

إن الهُوية عينُ ذاتِ الواحد ومن المُحال ظهورها في شَاهِد

بمعنى أن الكينونة الإلاهية شيء لا يحدّ ولا يُصبر غوره، ومن ثم سميت هُوية. وجاء المُحْدَثُون فاستعملوا الهُوية. وأنا أرجيء سبب هذا الظهور إلى حديثي غداً إن شاء الله.

أما الحديث الذي استمعت إليه بخشوع وإجلال بصفة خاصة هو الحديث الذي نقلني إلى تاريخ هذه البلاد، وهو حديث أستاذنا أبو بكر القادري. فقد استمعت إلى حديث يروي الحقائق كما عاشها وكما شاهدها رعيل من بُناة الوطنية المغربية. داهمهم المستعمر بخططه ومؤامراته فنهضوا بعبْء عظيم وهو مدافعة هذا الهجوم بإثبات الهُوية المغربية عبر مستوياتها التي تحدث عنها أستاذنا الفاضل. هذا الحديث أثار في نفسي أمرين: الأمر الأول هو أننا عندما نتحدث عن الهُوية المغربية فلا بد أن نتحدث عن ارتباطها بتاريخ المغرب. والذين لا يدرسون تاريخ المغرب الوطني من المحال أن يفهموا عنا ما نقوله بالهُوية. ومن ثم نعتقد أن أحد مكونات الهُوية المغربية هو أن ننكبّ على تاريخنا الوطني.

النقطة الثانية التي أثارها في نفسي حديث الأستاذ أبو بكر القادري هي أن الهُوية أولاً وعي بالذات . والذي لا يعي ذاته ولا يعي خصوصيته سيكون سلعة تُشترى وتُباع، فليضع نفسه في أي مزاد علني. أما الإنسان الواعي بذاته فهو الذي يشعر بأنه يملك ذاتاً يدافع عنها. ومن ثم ينبغي لنا أن نفهم على أن هذا الوعي بالذات لا يتحقق في أشد فتراته إلاّ في ساعة

النضال والمقاومة، ومن ثم كان جيلنا الذي يقاوم هو أشد الناس تعلّقاً بالهُوية. أما الجيل الذي وقع استلابه فإنه يتحدث اليوم عن الهُوية وكأنها مشروع أو كأنها منهج، لا على أنها حقيقة تعاش.

10- جعفر ابن الحاج السلّمي

أوجه كلامي إلى الأستاذ محمد وقيدي حول تنظيراته ودعواته الفلسفية. من الأفضل أن يكون بحثنا عن الإنية المغربية لا عن الهُوية، لأننا نحن مغاربة، ذاتنا مغربية، ونتحدث عن موضوع هو المغرب. فالذات والموضوع هنا شيء واحد. في الحقيقة يجب أن نتحدث عن إنية مغربية بلغة الفلاسفة القدامى، لا عن هوية. وما دامت اللغة قد جرت في هذا الاتجاه، فلا بأس، ولكن لماذا تُلغون كل المناطقة المغاربة وعلماء الكلام وعلماء اللغة والصوفية، وعشرة قرون من التفكير المغربي، ويبدأ عندكم التفكير مع ديكارت، هل يعقل ذلك؟ ألم يفكّر المغاربة منذ القرن الخامس الهجري، على الأقل؟ ألم يكن عندنا مناطقة؟ وما أكثر المناطقة المغاربة. أولم يكن هؤلاء يفكّرون؟ أنا أفكر، أنا موجود! أليس المنطقي رجلاً يفكّر؟ والمتكلم المغربي الأشعري، ابن تومرت مثلاً والفلاسفة في الأندلس، والفقهاء، في مشاكل المجتمع: النوازل، الحسبة، الأسرة، واللغويون والنحاة كذلك في اللغة؟ فهل يعقل أن تؤرّخ للتفكير مع ديكارت؟

11- المكّي أقْلاينة

ينصبُّ تعليقي على جانب منهجي يخصّ قضية التأصيل والأصالة. إننا عندما نريد التأصيل لفكر مّا، يجب أن تكون المبادىء التي ننطلق منها مبادىء سليمة لا طعن فيها، أما إذا كانت مبادىء هشّة لا يمكن الاعتماد عليها فإن البنيان الذي سنشيّده سيكون هشّاً هو الآخر. ومسألة الاعتماد على جملة من المصادر كالقرآن الكريم والحديث لا يطعن فيها أحد، لكننا

عندما نتكلم عن الحديث، فإننا نميّز بين الصحيح منه والحسن والضعيف والموضوع. لذا، فإنه يلزم من يستدل به اجتناب الواهي. على هذا الأساس، نجد القاعدة عند العلماء: «إن كنت ناقلاً فالصحة، وإن كنت مدعياً فالدليل» . وفي هذه العجالة، أعرض بعض الأمور:

– احتج بعضهم بحديث يروى عن رسول الله ﷺ: «يحمل هذا العِلْم من كل خَلَفٍ عُدُولُه ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبْطلين وتأويل الجاهلين». رواه من طرق ابن عبد البر في «التمهيد» والخطيب البغدادي في «شرف أصحاب الحديث» وابن عدي في (الكامل في ضعفاء الرجال)، وذكر بعضها ابن القيم في «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة»، وكلها ضعيفة لا يصحّ منها شيء، ينسب رواتها إما إلى الكذب أو الجهالة أو نكارة الحديث إلى جانب انقطاع السند. وأشهر طرق الحديث المذكور تعود إلى رواية معان بن رفاعة السلامي عن إبراهيم بن عبد الرحمن العذري عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا إما مرسل أو معضل، لأن إبراهيم ليس من الصحابة، ثم إنه لا يعرف في شيء من العلْم غير هذا. وقد روي هذا الحديث متصلاً من رواية جماعة من الصحابة: علي بن أبي طالب، وابن عمر، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمرو، وجابر بن سمرة، وأبي أمامة. وكلها ضعيفة لا يثبت منها شيء، وليس فيها شيء يقوي المرسل المذكور كما نص عليه العراقي في «التقييد والإيضاح».

ولا يجوز للباحث أن يغتر بكثرة الطرق إن كانت من هذا الصنف. فإن قيل: «روى مهنأ عن الإمام أحمد بن حنبل لما سأله عن هذا الحديث قوله: هو صحيح، فقيل له: ممّن سمعته؟ قال: من غير واحد. قيل له: من هم؟ قال: حدّثني به مسكين، إلاّ أنه يقول: عن معان عن القاسم بن عبد الرحمن. قال أحمد: ومعان لا بأس به»، قلنا: على أساس صحة الرواية عنه هذا الأمر، فإن

الناس علموا من أمر معان ما غاب عنه، فقد ضعفه يحيى وغيره. إلاّ أن في النفس شيئاً من هذا الخبر، وإن كان مهنأ من أصحاب أحمد، ذلك أنه فيه، بعدما نصّ على صحّته، أنه سمعه من جماعة، فلما طلب منه أن يذكرهم اكتفى بذكر واحد يروي الحديث بسنده عن معان عن القاسم بن عبد الرحمن، مشيراً إلى هذا الخلاف الواقع في روايته، والرواية المشهورة عنه عن إبراهيم بن عبد الرحمن العذري، وكأن ذلك لا يغمز في الرواية خصوصاً بعد ذكره أن معان لا بأس به. مع أن من ينظر في القاسم بن عبد الرحمن يجد الإمام أحمد نفسه يطعن فيه طعناً شديداً، فهذا الأثرم، وهو من أصحابه، يروي أنه سمعه يحمل عليه وقال: يروي عنه يعلى بن زيد أعاجيب - وتكلم فيها- وقال: ما أرى هذا إلاّ من قبل القاسم. وروى جعفر بن محمد بن أبان الحراني عنه قوله فيه: «ما أرى البلاء إلاّ من القاسم». فهل رواية من هذا شَأْنُه تكون صحيحة؟! ثم لو صحّ الحديث عنده، كيف لا يختار إلاّ مثل هذا الطريق؟! إن الكلام عن هذا الموضوع بتفصيل لا يسمح به المقام. وعلى تقدير صحة الحديث المذكور - ولم يصح - فإنه لا يمكن أن يكون خبرا، ولا يصح حمله على الخبر لوجود من يحمل العلْم وهو غير عدل وغير ثقة، فلم يبق له محمل إلاّ علَى الأمر. ومعناه أنه أمر الثقات بحمل العلْم، لأن العلْم إنما يقبل عن الثقات.

ومن جهة ثانية، إذا أراد باحث الاحتجاج بآية قرآنية، فإنه يجدر به أن يتحرّى الدقّة في النقل، أما إذا لم يكن حافظاً لكتاب الله، وأتى بالآية محرّفة مشوهة، فأقول: لقد اتفق العلماء على عدم جواز رواية آية من القرآن بالمعنى، فكيف تشويهها؟!

ثم أنتقل إلى الشق الثاني الذي أقرّه العلماء، وهو: «وإن كنتَ مدعياً فالدليل». سأكتفي هنا بالإشارة إلى أن جملة من القضايا التي وردت في بعض العروض أو بعض التعليقات ينقصها الدليل إن لم أقل ينقضها الدليل. أفضل أن لا أخوض في هذا الآن، وقد أشير إليها مع من صدر منهم ذلك.

أما فيما يتعلق بأصالة الفكر، فإنه يجدر بنا التنصيص على أن العطاء المغربي لا يمكن لأحد إنكاره، لذلك لا نملك إلاّ أن نستغرب عدم العودة إليه والحال أننا بصدد ندوة علمية تتعلق بالهوية المغربية!

ففي مجال التربية، هل غفل المسلمون والمغاربة عن هذا الجانب؟!

وفي مجال العلاقات البشرية، ونحن نتكلم عن الهوية الثقافية، هل كان لفظ «القانون» و«احترام القانون» متداولاً عندهم؟ أم أن المستعمل لديهم هو الكلام عن المعتقد والحقوق والواجبات؟

إننا إذا عدنا إلى الكتب الفقهية، وكتب التربية عند المسلمين – سحنون غير بعيد عنا – نجد الكلام عن الحقوق والواجبات واحترام الغير وكيفية التعامل معه... هذه أمور متعارف عليها عند علماء السلف والخلف، فكان من اللاّزم التنبيه إلى هذا الأمر.

هناك معطى آخر، وهو الذي ينقصه الدليل، ذلك أن دعوى كون الطالب الذي يدرس بالمدارس الأجنبية أقوى من الطالب الذي يدرس بالمدارس المغربية، ينقصه الدليل لأن الطلبة المغاربة الذين يتابعون دراستهم بجدّ في الخارج بعد تحصيلهم على شهادة الباكلوريا بالمغرب حصلوا على الصفوف الأولى وتمكّنوا من إثبات وجودهم في صفوف الطلبة الأجانب، ولو كان ما قيل صحيحاً لما تمكّنوا من ذلك.

وقد اعتقد هولنديون في بعض المدارس التي التحق بها تلاميذ مغاربة تأخرهم فجعلوهم في صفوف المتخلّفين. وقد أُجري تحقيق في المسألة، وعَلِم القوم أنهم عندما يقدّمون لهؤلاء الأطفال أموراً عملية يجدونهم متفوّقين. لهذا السبب، أعيد التحقيق في جملة من الملفات التي تقدّم بها المرشدون التربويّون الهولنديون، قام به مرشدون هولنديون مغاربة، فتبين

لهم خلاف النتائج التي توصل إليها الأجانب، وأن سوء الفهم يرجع إلى الجهل باللغة لا إلى التخلف العقلي أو التكوين الرصين.

12- بنسالم حِمّيش

مجرّد هامش على عرض الأستاذ أبو بكر القادري: أعتقد أنه بالإمكان أن نسترسل في إيراد الشهادات المأخوذة من الأدبيات الاستشراقية، خصوصاً منها أدبيات المؤرّخين الاستعماريّين الذين كانوا يتخصّصون في قُطر بعينه وفي قضية بعينها. مثلاً گوتيي في كتابه المعنون بعنوانين: «الأصول المدْلَهِمَّة لبلدان المغرب»، أو «أسلمة أفريقيا الشمالية»، ذهب إلى حدّ احتقار العنصرين معاً، العنصر العربي والعنصر البربري، ورأى بأن البربر ما خُلقوا إلاّ لكي يُستعمروا... إلخ؛ كذلك أطروحة بْرِينُو، فيما يخص اللغة، والذي ادعى بأن الفروق القائمة ما بين العربية والعامِّيات هي بمثابة الفروق القائمة ما بين اللاّتينية واللغات المشتقّة منها، إلى غير ذلك من الأطروحات المتهافتة المعيبة.

أمرُ هذه الأدبيات انكشف اليوم، ولعبها انفضحت تماماً. لكن ما يحزّ في النفس هو أننا نرى الآن بعض الباحثين المنتمين للنّخبة، والمفروض أن يفكّروا قبل أن يؤلّفوا، يوظفون بعضاً من تلك الأطروحات في كتاباتهم. فقضية الظهير البربري مثلاً، أنا أُصْدَم عندما يعترض البعض ويقولون «إنكم تضعون سيف ديموكليس على أعناقنا حين تذكروننا دوماً بذلك الظهير...». وأنا أقول هنا فقط بأن سارتر على سبيل التمثيل في كتابه: «المسألة اليهودية» يذهب، متحدثاً عن قضية الهولوكوست أو المحرقة، إلى أن الشعب الذي ينسى مأساته محكوم عليه أن يعيد إنتاجها أوْ أن يعيشها من جديد. إننا نُذكّر بالظهير فقط لأنه عبارة عن جرح فعلاً، وللاعتبار أيضاً وحتى لا نُوفّر الشروط مجدّداً من أجل إعادة نسخه وإعادة إنتاجه. المشكلة مع بعض

الباحثين، وبعضهم مغاربة، هو أن التاريخ، كمرجعية وحقل واقعات، يفقد معهم حجيّته، ويصير ما تمّ إنجازه في تاريخ المغرب، على الأقل منذ الأدارسة إلى اليوم، محطّ مراجعة وانتقاد... فالتعريب في المغرب، كما قلنا في فرص سابقة تم بفضل جهود الدول المغربية المتعاقبة، سواء كانت بربرية أم عربية الأصل. الشيء الذي يجب أن نأخذ حذرنا منه هو أن أصحاب مثل هذه الأطروحات يلقون باللاّئمة حتى على الحركات الوطنية نفسها، ويقولون بضرورة مراجعة النظر فيها، وتوجيه النقد إليها لأنها لم تفكّر في قضية اللغات واللهجات... والغريب في الأمر أن الأستاذ محمد أركون الذي وقف أعماله وأيامه على دراسة التراث الإسلامي في كتابه «حول مسكويه» وفي «قراءة القرآن الكريم» و«نقد العقل الإسلامي» وما إلى ذلك، نراه في نصّ له نشره في عدد خاص من Manière de voir حول بلاد المغارب والحركات الإسلامية، يذهب إلى أن المسؤول عن ظهور هذه الحركات أو رأس بلائها هو الهيمنة التي تمارسها ما يسمّيه la logosphère arabo islamique، أي دائرة العقل العربي – الإسلامي. ثم إنه يلقي باللاّئمة على الحركات الوطنية لأنها همشت مشكلة اللغات وأن اللغات كانت بمثابة المنطقة اللاّمُفكر فيها، وكأن الحركات الوطنية وهي تواجه الاستعمار كان يتوجب عليها أن تشتغل بالتفكير في اللاّمفكر فيه، الخ.

أسأل الأستاذ أبو بكر القادري وجهاً لوجه : ما العمل؟ أمام مهندسي بعثرة الكيان والتمزيق الوجداني والتاريخي، ما العمل؟ طبعاً قلتم بضرورة التصدّي والمقاومة، ولكن ما هي صيغ العمل المطلوبة لا سيما وأن أناساً ليسوا بربريّين ولكنهم يدافعون عن الثقافة الفرنكفونية، (وهناك التقاء بينهم وبين غيرهم في المقاصد وفي المرامي)، يذهبون إلى ما يدعونه من أفكار وأطروحات باسم التعدّد وباسم الاختلاف والحق في الاختلاف وغير ذلك من المفاهيم الفضفاضة السائبة. فأي تعدّد هذا وأي اختلاف عندما نرى جسور التواصل وجسور التفاهم حتى في حدودها اللاّزمة منهدمة وغير متوفّرة.؟

13- مَهدية أمْنوحْ

فيما يتعلق بمداخلة الأستاذ محمد أمزيان وجدتُ أنه قد أقبل على موضوع فسيح وخطير جداً يتعلق بالموروث الحضاري، يعني يتعلق بكل ما هو قديم في الجانب الحضاري والثقافي وغير ذلك ويتعلق باستشراف المستقبل، وهذه مهمة جسيمة جداً سواء في مجال البحث أو في مجال الواقع.

أتوجه إلى الأستاذ متسائلة، أو مؤاخذة بلطف شديد، فيما يتعلق بهذا الاستعمال (الموروث الحضاري). ما سمعته منكم، هو الموروث المعرفي أو الموروث الثقافي. فالحديث كان منصبّاً بالدرجة الأولى على هذا الجانب. أما الحضاري فكما تعرفون جيّداً هو أفسح من هذا بكثير ويتّسع لأشياء كثيرة في هذا السياق.

نقطة أخرى مهمة، جاءت على شكل تساؤلات متعدّدة وإجابات متضمّنة في هذا السياق، هل عرف العالم الإسلامي القديم انشطاراً أو تساؤلاً حول هذه المسألة أو هذه القضية الجسيمة فحاولتم بأن تجيبوا بلا، أن تجيبوا بالنفي! وأنا أقول لكم من وجهة نظري المتواضعة إنني أرى العكس، وأرى بأن العالم الإسلامي القديم قد عرف نوعاً من الانشطار بُعيد وفاة الرسول ﷺ ويتعبير أدق بعد الخلافة الرشيدة بقليل، لماذا؟ هذا الانشطار ليس عيباً، كما ذكر بعض الأساتذة فيما سبق، هذا الانشطار جاء من غياب الموجِّه، ومن غياب الأنموذج الأمثل الذي كان يحقّق الفعل الحضاري في العالم الإسلامي. فمن الطبيعي جداً أن يحدث هذا النوع من الانشطار، وأن تحدث انشقاقات. وتعرفون جيداً بأن تاريخ العالم الإسلامي سواء على المستوى السياسي أو على المستوى الثقافي أو على مستويات أخرى كثيرة، حدثت فيه مجموعة من الانشقاقات، هذه الانشقاقات ترجمتها مؤلفات وكتب تاريخ إلى غير ذلك، نحن في غنى عن ذكرها. حدثت حوادث متعدّدة: حدثت اغتيالات، حدث اضطراب.

في الإيمان، حدثت تشكيكات إلى غير ذلك، وهذا أمر طبيعي في حياة الحضارات، وهذا قد شهد به المفكّرون الإسلاميون الأوائل، وكانت هناك نماذج عديدة أرّخت لهذا الأمر. وآتيك بأنموذج الجاحظ مثلاً في رسائله وخاصة في رسالته النّابتة التي يحدّد فيها المراحل التي قطعها العالم الإسلامي القديم إلي غاية وجوده في تلك الإبان، فيحدّدها بثلاثة كما تعرف، وحدّد واحدة منها باسم مرحلة الكفر. إذاً أين نضع هذه المعطيات في سياق تحليلك؟ الغزالي كذلك بمؤلفه « إحياء علوم الدين » الإحياء لا يكون إلاّ بعد الموت، ما الذي مات؟ ما هو العنصر الذي مات في تصورنا للتاريخ الإسلامي؟ إذاً نحن لا نتخوّف ولا نتهيّب من مسألة أن يكون هناك اضطراب في تاريخ العالم الإسلامي باعتباره تاريخ أمة قد سادت وقد حقّقت ذاتها على المستوى الفعلي، ولكن الأمر قد فرّ من بين أيديها لظروف وشروط حضارية متعدّدة.

تساؤل آخر يتعلق بظاهرة جدّ دقيقة قد أثرتها وأرجأت الجواب عنها وهي ظاهرة الإلحاد، وأنا أطلب منك أن توضّح للسادة الحاضرين هاته المسألة لأن ظاهرة الإلحاد في تاريخ الأمة الإسلامية وفي تارخ الحضارة الإسلامية لم تكن ظاهرة بسيطة وإنما كانت ظاهرة ذات وقع معيّن قد حاول الكثير من الباحثين الذين درسوا العالم الإسلامي معرفياً وثقافياً أن يعالجوها وأن ينبشوا فيها. فالمرجو إيضاح هذا العنصر، خاصة وأنكم قد أرجأتم الجواب عنه في مداخلتكم.

أثار انتباهي عرض الأستاذ أبي بكر القادري والذي ابتدأه بتعريف الهوية أو بتحديد خاص لمسألة الهوية، فبسّطها إلى حدّ بليغ جداً وقال: إنها الأصالة. وقد كان المجتمع الإسلامي يعبّر عنها بالأصالة ويعبّر عنها بالأصيل، وهذا طبعاً تعريف لم يأت بشكل تلقائي وإنما وجدت له معادلاً في إحدى القواميس الفلسفية حيث يعرف الأصالة، أصل، أصيل، (المشتقات

اللغوية في هذه المادة) هو الذي لا يعتمد على غيره ولا يحتاج إلى غيره بل يُحتاج إليه! وإذا كان هذا التعريف مضبوطاً وضابطاً لمعنى الأصالة. وإذا ما رجعنا به مع الأستاذ أبي بكر القادري إلى الهُوية فإننا نكون قد حددنا الهُوية في أدق معانيها حضارياً في إطار ما يُحتاج إليه، أو من سيُحتاج إليه.

بعد هذا أنتقل إلى عرض الأستاذ محمد وقيدي وهو من العروض التي أثارت اهتمامي كثيراً والمتعلق بمسألة التربية. مسألة التربية جاءت كعنصر في إطار السياق العام، في إطار السياق الحضاري الذي يتدرج بنا إلى المجال الثقافي وإلى المجال التربوي، وحين كنت أستمع إليه بشغف فكأنني أستمع إلى شخص آخر يتحدث - المعذرة قد أكون مخطئة وقد أكون غير صائبة في ما أقول - لكنني وجدت في كلامكم ملامح شخصية أخرى أو ملامح تنظير رجل آخر. قد يكون «الحافر قد وقع على الحافر»، كما يقال، ولكن الله أعلم. لكم أن تجيبوني عن هذا السؤال.

وجدت بأن المقولات أو العناصر التي تَوفّر عليها عرضكم أو المادة التي كُوِّن منها عرضكم هي ذاتها المادة التي أقرأها في كتابات مالك ابن نبي، المفكّر الإسلامي الجزائري المعروف. فحينما حدّدتم العناصر أو المبادىء التي تحدّثتم من خلالها عن نظرية التربية أو عن مقولة التربية حصرتموها في قيمة الحرية وفي احترام القانون وفي احترام الغير، وفي احترام ما هو عام أو مشترك إلى غير ذلك. هاته العناصر الأربعة، وجدت لها مقابلات في دراسة مالك ابن نبي، والتي سمّاها بتسميات أخرى.

فاحترام القانون كما يشرحه هو يسميه بالتطبيق العملي واحترام ما هو عام وما هو مشترك كنموذج المساكن - ويأتي الرجل بهذه الأمثلة بشكل مكثف- احترام المساكن هكذا، والمحافظة على الحدائق العامة والمحافظة

على الكتاب، جاء متحدثاً عنها في إطار مبدأ الذوق الجمالي. وهناك مبدأ آخر تحدثتم عنه كعنصر وهو احترام الغير والذي جاء به في سياق «فاقد الشيء لا يعطيه »، وقد تحدث عنه في معظم مؤلفاته بشكل مسهب وبشكل مفصّل. وعلى أية حال فإنني وجدت في هذا ترجمة واضحة لما قاله هذا الرجل، وحينما أتحدث عن هذا الرجل، ليس لأجل أن أقول إنني وجدت شبهاً فقط، ولكن لأجل أن أذكر بمشروع هذا الرجل، فمشروعه ليس هو كما يصنّفه البعض عبارة عن فكر متعاطف أو ذي النزعة العاطفية الصرفة النقلية التي تحيلنا على القديم الميت... الخ، ولكنه رجل قد عاش في واقع الأزمة، في واقع البحث عن الهوية أو في إطار البحث عن القضية الحضارية الإسلامية، وحاول أن يؤسّس مشروعاً حضارياً يُبنى من خلاله الإنسان الإسلامي الذي يختزل العربي والإقليمي بمختلف جهاته. إذن، أتيت بهذه الإشارة إلى ما قدّمه لأهميته الكبرى ولأنه لم يذكر إلى حدّ الساعة وربما سيذكره بعض السادة المحاضرين فيما يلي.

بقيت لي إشارة طفيفة جداً وهي أننا سمعنا عن التربية من طرف الأستاذ وَقيدي، ولكننا لم نسمع شيئاً عن مغرب المستقبل. أين هو المستقبل؟

14- عبد الغفور الناصر

تدخلي ينحصر في بيان حقيقة تتعلق بحديث شريف وهو : «يحمل هذا العلم من كل خلف عُدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين».

هذا الحديث ذكره الحافظ ابن القيم في كتابه : «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة»، وهو كتاب نفيس كما هو معلوم. وقد جمع ابن القيم طرق هذا الحديث وحكم بصحّته، ولئن كان الحافظ ابن عبد البر -كما ذكر الأخ الكريم- حكم بضعفه، فإن المعلوم أن المثبت مقدّم على النافي، ومن القواعد: إن من حفظ حجّةٌ على من لم يحفظ. والحافظ ابن القيم متأخر زمناً عن الحافظ ابن عبد البر.

ومن المعلوم كذلك أن الصحة والضعف تتعلق بالسند، أما المتن فيرجع فيه إلى الأصول العامة، وقد رأينا هنا أن الأصول العامة من الكتاب والسنة تشهد لهذا الحديث، ذلك أن الحديث يعدّ من أعلام النبوّة، فهو يرسم الخط الإسلامي الوسط، على أن الحديث لا يؤسّس قاعدة عقدية، ولا حكماً شرعياً، وإنما هو من باب الإخبار عن مهمة الأئمة الأعلام بالنسبة لهذا الدين، فهم يمسكون بالوسط، وقد عقب ابن القيم رحمه الله على هذا الحديث بقوله: فكل من انتقص إماماً من الأئمة المجتهدين، فقد جرح من عدله رسول الله ﷺ.

بقي أن نعرف هذا العلم الذي جاء ذكره في هذا الحديث ما هو: أخرج الإمام أحمد في مسنده عن لبيد بن يزيد رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلّم رفع بصره إلى السماء وقال: «آن لهذا العلم أن يرفع. فقلت يا رسول الله، كيف يرفع العلم، ونحن نقرأ القرآن ونُقرئه أبناءنا وأبناؤنا يُقرئونه أبناءهم إلى يوم القيامة؟ قال صلى الله عليه وسلّم: تكلتكَ أمُّكَ، إني لقد كنت أراك من أفْقه أهل المدينة، أولا ترى اليهود والنصارى يقرأون الثوراة والإنجيل، ولا ينتفعون بما فيهما؟»".

فالمقصود بالعلم: القرءان وعلومه والسنة المطهّرة لأنها بيان للقرءان.

15- عباس الجراري

هناك نقطتان أثارتا انتباهي في عرض الأستاذ أمزيان، الأولى: اعتباره القرآن والسنة من التراث. القرآن والسنة ليسا من التراث، هما مرجعٌ وهما أصلٌ. أما التراث فهو شيء آخر، هو ما بُني على القرآن والسنة.

المسألة الثانية في عرض الأستاذ أمزيان أنه كان في حاجة إلى أن يرجع للسيد روجي گارودي ليذكرنا بأن الله هو الحاكم وأن الله هو مالك المال وأن الله هو العالم، شيء ينبغي مراجعته.

الأستاذ محمد الوقيدي أقف معه عند قيمة الحرّية بالنسبة للتربية. فإذا راجعنا واقعنا التربوي، نجد أنه ليس لافتقاده للحرّية، ولكن لأننا أعطيناه ربما حرّية وصلت به إلى الفوضى. ولهذا أنا أستغرب كيف نتحدث عن الحرية كقيمة في الوقت الراهن لمعالجة مشكل التربية.

16- محمد أمَزْيان

1- أبدأ ببعض الردود السريعة، وأنطلق من حيث انتهى كلام الأستاذ عباس الجراري.

فيما يخص مسألة إدراج الوحي ضمن التراث، هذه المسألة دار حولها كثير من الجدل وأكتفي هنا بالإحالة إلى كتاب أكرم ضياء العمري « التراث والمعاصرة » الذي صدر ضمن سلسلة كتاب الأمة، حيث استعرض المؤلف جملة من الآيات والأحاديث التي صرحت باعتبار الوحي داخلاً في معنى التراث.

من ذلك قوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ (فاطر، 32). ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ ﴾، (النمل،16)، حيث دلّت الآية على أن الميراث المقصود هنا هو ميراث النبوة الذي خصّ به الله سليمان دون بقية إخوته. ومن ذلك قوله تعالى على لسان زكرياء عليه السلام ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّي رَضِيّاً ﴾ (مريم، 6). فهذا ميراث النبوة، إذ لا يُظنُّ بنبي كريم أن يخاف عصبته أن يرثوا ماله فيسأل الله ولداً يمنعهم ذلك.

أما الأحاديث فهي على تنوّع سياقها تؤكّد هذا المعنى. من ذلك ما ورد من أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان أكثر ما يدعو به في الموقف عشية عرفة قوله: «اللهم لك الحمد كالذي نقول وخيراً ممّا نقول، اللهم لك صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي، وإليك مآبي ولك ربّ تراثي». أخرجه الترمذي في سننه 198/5، ومن ذلك الحديث المعروف: «إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلْم، فمن أخذ بالعلْم أخذ بحظ وافر»، رواه أبو داود في كتاب العلْم، باب الحث على طلب العلْم، 316/3. ومن ذلك ما جاء صريحاً على لسان أبي هريرة حيث مرّ بالسوق ووجد الناس في تجارتهم فقال لهم معاتباً: «أنتم هنا فيما أنتم فيه وميراث رسول الله يقسم في مسجده...».

وبعد هذا البيان، فلسنا نجد حرجاً في اعتبار الوحي داخلاً في مسمّى التراث، ولكن القضية الأهم هي كيف نتعامل مع الوحي ؟. والواقع أن الذين تحرّجوا من إطلاق لفظ التراث على الوحي كان قصدهم تقديس الوحي وتنزيهه عن مقاييسنا النقدية حتى لا نخلط بينه وبين الإرث الحضاري والإنجاز الفكري البشريين. ومع التسليم بوجاهة هذا المقصد إلاّ أننا نلحظ هنا أن الذي أوقع هذا الاتجاه في هذه التحفظات هو محاولة تجنّب النظرة الغربية التي تطلق مسمى التراث على المخلّفات الحضارية والدينية وعدم التمييز بينهما، وهنا تكمن خطورة اعتبار الوحي جزءاً من التراث.

2- بخصوص بعض الاعتراضات التي انصبّت على استشهادي ببعض أقوال كارودي، أذكر هنا أنني حينما أحيل على أقوال كارودي فإنما أحيل إلى تلك النصوص التي أجاد فيها في حواره الثقافي، وجدله الحضاري، وسعيه إلى بلورة القيم الثقافية التي بشّر بها الإسلام، والتي تخص مشكلات الإنسان، مطلق الإنسان. وإذا كان الخطاب الإسلامي المعاصر في عمومه قد ظل حبيساً

في إطار مشكلاته الخاصة وأغفل قضايا الإنسان المشتركة، مما ساهم في تغييب المفاهيم الثقافية الإسلامية على مستوى الحوار العالمي، فإن محاولة گارودي تعد من بين المحاولات الرائدة والناجحة حيث استطاع تجاوز مستوى الحوار مع التراث، كما استطاع أن يجعل من النصوص التي اعتدنا أن نتعامل معها بذهنية اجترارية مجالاً للتثاقف.

بهذا الاعتبار فقط، أحيل على أقوال گارودي وليس باعتبار أنه حجّة في الأصول أو الفقه والشريعة أو ما شاكل ذلك.

ومع كل احترامي لاعتراضات الزملاء فقد كنت أودُّ ألاّ نقع ضَحية الضجّة الإعلامية الموجّهة لحماية مصالح جهات معيّنة من أصحاب النفوذ والضغط، وأملي أن نمتلك حداً أدنى من الاستقلالية في موقف تشكيل فكرنا وبلورة مواقفنا بعيداً عن التحرّشات الظرفية حتى لا نحرم أنفسنا الاستفادة من كثير من الأفكار الثورية والمناهضة للهيمنة الغربية، والتي كرّست جهدها وطاقتها لمساندة الشعوب المغلوبة في استعادة هويتها الثقافية.

3- بخصوص مداخلة الأستاذة مهدية والمتعلقة بالحركات الفكرية المناهضة في تاريخنا الثقافي، نعترف أن تاريخنا عرف حركات، بل وموجات من الرِّدة تجاوزت حدّ القول إلى العمل المسلح، كما خلّفت هذه الحركات أدبيات وكتابات كثيرة أغرت بعض الكتاب المعاصرين بالحديث والتأليف حول تاريخ الإلحاد في الإسلام، ومع كل هذا فإن السؤال الجوهري هنا يتعلق بما إذا كانت هذه الحركات قد نجحت في إحداث انشطار ما داخل المجتمع الإسلامي. أقول الانشطار لأن هذه الكلمة لها دلالتها المكثّفة التي تشير إلى تعدّد المرجعيات والخلفيات الفكرية أو الفلسفية أو العقدية التي تحكم مجتمعاً ما. فهل حدث انشطار من هذا النوع في مجتمعنا الإسلامي، مع التسليم بوجود تلك الحركات؟

أزعم أن مجتمعنا الإسلامي عبر تاريخه المليء بالاضطرابات السياسية، بل والعسكرية لم يعرف تعدداً في المرجعيات. ذلك أنه بالرغم من التفكّك السياسي والحروب الداخلية التي كانت تحركها دوافع مصلحية وسياسية وحتى أسرية واقتصادية، وبالرغم من التمزق وانقسام دولة الخلافة إلى دويلات الاستغلال وإمارات الاستيلاء المتصارعة على الحكم، بالرغم من كل هذا وذاك، ظلّت الوحدة الثقافية قائمة وظلّ الإحساس بالانتماء إلى أمة واحدة أمراً حاضراً في وعي الفرد كما المجتمع. من هنا لا يصح الحديث عن تعدّد في المرجعيات، وإنما كان التعدّد في المواقف والمواقع والاجتهادات والفهوم داخل المرجعية الواحدة.

4- بخصوص تعليق الأستاذ بنسالم حمّيش حول طبيعة الروحانية اليونانية، فلا جدال في أن الفلسفة اليونانية عرفت تيارات روحانية، لكن المسألة التي أثيرت لا تخص وجود أو عدم وجود اتجاهات روحانية في الفلسفة اليونانية بقدر ما تمسُّ طبيعة المرجعية التي تتأسس عليها.

ولعله من الصعب الادعاء بوجود مرجعية دينية تتأسس عليها الثقافة اليونانية حتى في أجلى مظاهرها الروحانية. فإذا كان يقصد بالروحانية فلسفة معيّنة في الحياة، وطريقة محدّدة في السلوك ينشد من خلاله تحقيق الكمال الأخلاقي والعرفاني، فليس شرطاً أن يرتبط هذا السلوك وهذه المعرفة بالمفاهيم الدينية ما دام أن الروحانية ظاهرة إنسانية يشترك فيها المتديّن مع غيره، ولذلك اعتاد دارسو التصوّف تقسيمه إلى قسمين، الأول ديني والثاني فلسفي كما هو الحال بالنسبة للروحانية اليونانية.

5- بعض الردود أثارت مسألة تعدّد محاور المداخلة وغياب التنسيق الواضح فيما بينها. وأسجل هنا ابتداء أن عنوان المداخلة « التوفيق بين الموروث الحضاري والتطلعات المستقبلية » وهو من اقتراح الأساتذة الذين

تفضلّوا بتنظيم هذه الندوة، يتطلب هذا التعدّد في المحاور، إذ العنوان يستلزم بالضرورة الحديث في الماضي والحاضر والمستقبل. وقد حرصت على أن أتناول هذه المحاور الثلاثة ضمن رؤية منهجية واضحة، تستوعب مرتكزات الموروث الحضاري لتستوعبه وتستصحبه في تفاعلاتها حاضرا ومستقبلاً. لذلك ركّزتُ في البداية على تحليل مرتكزات الموروث الحضاري وانتهيتُ إلى الخلاصة التالية : أن موروثنا الحضاري لم يفقد هويته ولم يعرف الانشطار، رغم تنوع الاجتهادات واختلاف الفهوم والتأويلات التي ظلت محكومة بمرجعية أصولية صارمة.

من هنا ضرورة الاستفادة من تجربة الموروث حاضراً ومستقبلاً. حاضراً، باستصحاب المرجعية الأصولية التي حفظت للموروث استقلاليته وهويته، وتوظيفها باعتبارها منطلقاً في الحوار وإطاراً مرجعياً يلتقي حوله الفرقاء وتنتظم تأويلاتهم وفهومهم بدل التراشق، بعيداً عن التمزق الفكري والتحزب الإيديولوجي الذي أصبح يهدّد هُويتنا الثقافية.

6- بعض الردود التي أرى أنها لم تستوعب ما قلته بخصوص ما يقوم به الفكر الإسلامي المعاصر من اجترار بعض التخريجات الفقهية المتجاوزة وقعت في الاتهام والتجريح دفاعاً عن الفكر الإسلامي وتعصباً له.

ونحن إذ نثمن هذا الموقف ندعو بالقدر نفسه الى التحرّر من قيود الاجترار والولاء المطلق واللاّمشروط للماضي من جهة، والتحرّر من الوعي الزائف الذي يحكم الفكر الإسلامي المعاصر رغم ما يدعيه من الاستقلالية وما يظهره من عداء لكل دخيل. على المستوى الأول نسلم أن موروثنا الفقهي كان وما يزال يشكّل مجالنا الحيوي الذي نتحرّك فيه ونتغذى من فضائه، ونسلم أنه يشكّل مكوناً أساسياً من مكوّناتنا الثقافية، ولا يمكننا بحال من الأحوال أن ندعي إمكانية التخلص منه إلاّ كما ندعي التخلص من قسمات

وجـوهنـا. ومع كل هذا لا بد من أن نعـيش لحظتنا التـاريخـيـة، ومن هنا قلت بضرورة تجاوز المرجعية التراثية واعتماد المرجعية الأصولية.

ذلك أن المرجعية التراثية هي حصيلة الفهوم والاجتهادات التي أحرزتها عقول الفقهاء في مواجهة واقعهم، ومن العبث الادعاء بأن تلك الفهوم ستظل سقفاً يستحيل تجاوزه، أو أنها بمجموعها تشكّل حلولاً لمستجدات واقعنا وعصرنا. ومن هنا ضرورة استحضار المرجعية الأصولية، أي تلك القواعد والكليات التي تحرّك في إطارها عقل السلف لنجعل منها قاعدة تأسيسية تحكم جهازنا المفاهيمي وتضمن لنا الحضور والاستمرارية في المستقبل.

وعلى المستوى الثاني قلت إن الفكر الإسلامي المعاصر كثيراً ما يتحدّث عن الفكر المخالف بنوع من الإقصاء المبالغ فيه ويسارع إلى اتهامه بالوقوع في شبّاك التغريب والاستلاب. لكن هل استطاع أن يتخلص هو من هذه النواقص؟ لا ننكر أن الفكر الإسلامي المعاصر حدّد رسالته في تحقيق الاستقلالية الثقافية والحفاظ على الهوية، وتاريخه يشهد أنه حقّق الكثير من المكاسب في هذا الاتجاه. ومع ذلك تظل المساحة الفاصلة بين الواقع والأمل تفرض نفسها عند كل تأمل منصف. لقد ذكرت في مداخلتي كثيراً من النماذج التي تقوم شاهداً على تورّط الفكر الإسلامي المعاصر في مسلسل التغريب رغم كل ما يبديه من عداء تجاهه.

7- أختم بالتعليق على بعض الردود التي تخص العلاقة مع الغرب. أقول مع تقديري لمشاعر الغضب التي عبّرت عنها بعض الردود تجاه الغرب، يجب أن نعترف بعجزنا عن مواجهته لا بالقنابل ولا بشبكة الأنترنيت، وفي تقديري أن أقوى سلاح نملكه لمواجهة الغرب هو سلاح الثقافة وامتلاك القدرة على ملامسة هموم الإنسان الغربي والإجابة عن المشكلات الأخلاقية والفلسفية والحياتية التي تؤرقه.

إن هذا يفرض علينا أن نجعل من علاقتنا مع الغرب علاقة حوار وليس علاقة مواجهة. ولكن الواقع الحالي يشير إلى العكس حيث تشهد الساحة خطاباً صدامياً يستكين إلى لغة التحريض على حساب لغة الحِوار. ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى العجز القاتل الذي أصاب الفكر الإسلامي المعاصر والذي شل تفكيره عن إيجاد مشروع ثقافي يحمل خطاباً إنسانياً. إن فشلنا في إيجاد صيغة للحوار والتثاقف وإسماع رسالة الإسلام، دفعنا إلى أن نخوض معارك كلامية وهمية، سلكنا فيها الطريق السهل، طريق التحريض للتعويض عن النقص المريع الذي نعانيه.

17- محمد وَقيدي

عندما تحدثت حاولت في البداية أن أشرح سبب اختياري، قلت إنه كانت لدي موضوعات أخرى كنت أهتم بها، ولكنني فضلّت بدل أن آتي بموضوعات يبدو فيها نوع من العمق والتطويل والاستشهادات، حاولت أن أفكّر في موضوع يمكن أن تظهر قضاياه على أنها قضايا بسيطة، هذا ظاهرها، ولكنها في واقعها قضايا معقّدة. وأنا أيضاً أثمن كلام الزميل الذي تكلم قبلي ورأيت أنه فهم جزءً من كلامي، أنا لا يرضيني فقط أن يقال إن هذه القيم موجودة في النصوص، هذا ليس هو المهم، وإنما المهم هو هل هذه القيم قائمة فعلاً؟ أنا تحدثت مع كل واحد منكم عمّا يلاحظه في الحياة اليومية. وتناقُضنا هو أننا في الحياة اليومية نقول بعدم وجود بعض الأشياء، وعندما نجتمع في ندوة نظرية نقول بوجودها في الكتب وفي التراث، مع أنها غير قائمة في الحياة اليومية. ولذلك تحدثت عن قيمة الحرية لا بوصفها قيمة موجودة وأدّت إلى نتائج سلبية. لوْ شئت أن أفكّر في مسألة الحرية مثلاً، كان من الممكن أن أفكّر فلسفياً، وأقول ما هي عواقب الحرّية على مجتمع ما؟ ولماذا نستبق نحن الطريق؟ هل الحرية قائمة فعلاً حتى ندرس ما هي المشاكل التي ستقوم

عليها؟ إذا كانت المجتمعات الأوروبية التي خطت خطوات أكثر منا تناقش بعض عواقب الحرّية وتحاول أن تعالج المشاكل التي طرحتها هذه الحرية، فنحن لم نصل بعد إلى هذا، نحن نعيش متزامنين معهم من ناحية الزمن، ولكن من ناحية الوضع وتطوراته لسنا متزامنين، وهنا يكمن المشكل.

أحد الزملاء قال لماذا البداية بديكارت. أنا لم أقل إننا ينبغي أن نبتدأ بديكارت، فقط، تساءلت لماذا كانت لديكارت الجرأة في أن يقول أنا أفكّر، وأن يطرح موضع السؤال تراثاً فلسفياً بأكمله، ولا تكون لأيّ واحد منا الجرأة في أن يفعل ذلك بالنسبة للقضايا المطروحة بالنسبة إلينا. حاولت أن أعالج ذلك على صعيد التربية، لأننا على الصعيد التربوي لا نربّي الفرد على أن يتعامل تعاملاً شخصياً مع الأفكار، هو بالنسبة إلينا في الموقع المهم، فقط عندما يقول ما نريد نحن أن نسمعه وما نؤمن به فقط. ولا نريد أن نسمع أشياء أخرى. في هذا الإطار فقط أثرت قضية ديكارت، وأعلم أن المسلمين القدامى كانت لهم مشاكل مماثلة مع اليونان، ولكن بطريقة غير متماثلة، لأن مشاكل المسلمين القدامى مع اليونان، كانوا مع حضارة منتهية، ونحن مع حضارة جارية وقائمة، ومازالت مهيمنة، وهنا يكمن الفرق.

بالنسبة للأستاذة التي أثارت بعض التساؤلات أولاً فيما يخص تشابه الكلام الذي قلته مع ما قاله مالك ابن نبي، هذه لا مسؤولية لي فيها، إن كنت قد وقعت في تشابه مع مالك ابن نبي، أقول عبّرت بحرية عمّا أفكر فيه، ولا يهمني إن كنت قد اتفقت مع مالك ابن نبي، إذاً مرحباً باتفاقي معه، ولو قلتُ كلاماً لا يتفق معه فأنا أعارضه، إذاً أنا عبرت عن فكرتي! وكونكِ أنتِ مشغولة في بحث يهم مالك ابن نبي وتقرئين كتبه، أو في إطار درس، لا أدري ما هو إطار انشغالكِ به، فقد قرأتِ كلامي بما أنت مشغولة به فتبيّن لكِ تشابه، إن كان هذا التشابه موجوداً، فأنا لا أقول: إذاً سأسحب كلامي لأنه متشابه معه. إذا تشابَهَ كلامي مع كلام مالك ابن نبي فمرحباً بهذا التشابه في الأفكار.

فيما يخص قولك بأنني تعرضت لمعنى التربية ولم أتعرض لمغرب المستقبل. مغرب المستقبل هو هذا المغرب الذي تحدثت فيه، هو مغرب مُتخيّل، فيه حضور القيم التي هي غائبة الآن. أتمنى أن نربّي أبناءنا على احترام القانون وعلى احترام الغير، وعلى احترام الحرّية، وعلى احترام ما هو عامّ وما هو مشترك. ومع الأسف أنه حتى الفئات المثقّفة التي يرجى منها أن تقوم بدور تربوي يلاحظ أنها في كثير من الأحيان لا تقوم بهذا الدور كما يجب. وهذا يخلق نوعاً من التشاؤم، هل في العشرين سنة القادمة سنجد نفس القضايا؟ لا يهمني أن أكون فقط أستاذاً في الكلية وألقي الدروس وأقول ما أشاء في الكلية. ولكن إذا كنت أرغب في تغيّر اجتماعي فعلاً فينبغي أن يكون ذلك التغير الاجتماعي مستنداً إلى الجيل اللاّحق، وإذا كنت أريد أن تقوم هنالك قيمة لاحترام القانون، فعلي أن أعلّم أبنائي احترام القانون، وإذا كنت أريد الحرية فعليّ أن أتعامل مع أبنائي بالحرية، وأن أعلّمهم كيف يأخذون الحرية في مناقشاتي حتى إن كنت أباً. وهكذا. لذلك فمغرب المستقبل هو مغرب تحقّق هذه القيم التي هي قيم ضائعة الآن. وكثيراً ما فكّرت في كتابة موضوع هو الآتي، كثيراً ما يقول الناس - كلما فكّرت بما سمّيته التفكير المثال (أخذته من كلام علال الفاسي) - هذا تفكير مثالي. مع الأسف لاحظت على كثير من زملائي وأصدقائي الذين يبتعدون عما يسمونه بالمثالية والأخلاقيات أنهم إنما يبتعدون عنها عندما تكون موجهة إلى غيرهم. أي أن الشخص يقول لك نحن لسنا في حاجة إلى أخلاقيات ومثاليات وكذا..... عندما تكون الأمور تخصُّ الغير. وقد وقع لي أن رصدت تناقض الكثير من الناس، إن أولئك الذين يقولون بأنهم لا يريدون المثالية يطلبونها عند ما يكون الأمر متعلقاً بهم. أي أن الإنسان كذات يطلب لنفسه أن يعامَل بمثالية، ولكنه يرفض المثالية عندما تكون متعلقة بالغير، وهذا نوع من الأنانية الذي ينبغي أن نفكّر فيه ونتجاوزه.

18- سعيد بنسعيد العلَوي

فيما يتعلق بما ورد في كلام زميلنا الأستاذ أمزيان عن مسألة التراث والقرآن الكريم والسنة. هل القرآن الكريم والسنة يجوز اعتبارهما جزءاً من التراث أم لا يجوز ذلك؟ هذه المسألة لا تعتبر خلافية أو مثار جدل إلاّ في تصور للقرآن الكريم و للسنة يقوم من الناحية العلمية والناحية المنهجية على خطأ. وهذا هو الإسهام الذي أريد أن أدلي به.

إمام الحرمين عبد المالك الجويني في كتابه: «البرهان في أصول الفقه» (وسأتحدث من الذاكرة بما يفيد المعنى) يتحدث عن الوحي فيقول: أما الوحي فبعضه يُتلى وهو كلام الله وبعضه لا يتلى وهو السنة النبوية. فقصدُ إمام الحرمين هنا هو أن القرآن الكريم، والسنة (بلغتنا المعاصرة) لهما الطابع القدسي وبلُغة الفلاسفة اليوم لهما طابع التعالي والمفارقة. فالقرآن بحسبانه كلام الله تعالى هو كلام بالنسبة للبشر (مُفارِق بلغة الفلاسفة Transcendant، ليس له طابع المحايثة)، ولا الطابع المتعلق بالموجود الأرضي البشري. كذلك الأمر بالنسبة للسنة النبوية، وهذا معنى قوله تعالى في القرآن ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إنْ هُوَ إلاّ وحْيٌ يُوحَى ﴾. فإذا جعلنا القرآن والسنة في نفس المستوى وفي نفس الدائرة مع كلام البشر نزعنا عنهما الطابع القدسي. هذا يصحّ لغير المسلم، أما المسلم إذا قَبِل ونطق بالشهادتين فلا يصحّ له ذلك.

نقطة ثانية تُدعّم هذا الرأي، نقرأ قوله تعالى مخاطباً قوماً: ﴿وتُحبُّونَ المَالَ حُبّاً جَمّاً وتَأكُلُون التُّراثَ أكْلاً لمّاً﴾. هذه هي المرة الوحيدة التي ترد فيها كلمة التراث في القرآن الكريم. وانظروا السياق الذي ترد فيه، أولاً تقترن بالمال وتقترن بكل مذموم وغير مرغوب فيه. فهذا المعنى التحقيري أو هذا المعنى القدحي ليس يصحّ لمسلم أن يقرن به لا كلام

الله ولا السنة ليخرجـــه من هذا السياق . من الناحية المنطقية (وأتحدث من خارج دائرة الإسلام) يجوز لي أن أقول القرآن ألفه رجل اسمه محمد بن عبد الله . ولكن عندما أنطق بالشهادتين وأكون مسلماً، فلا يمكنني أن أنزع عنه الطابع القــدسي . وكــيف أنزع عنه الطابع القــدسي إذا لم أقل - باللغة الفلسفية - بتعاليه وبمفارقته ، وبالتالي لا يمكن منطقياً، لا من ناحية دينية ولا إيمانية، بل من ناحية منطقية صرفة، لا يمكنني إلاّ أن أنزعه من دائرة التراث.

19- عبد الله شاكر الكرسيفي

أريد فقط أن أعلق على ما جاء في تدخل الأخ أمزيان . كثيرُ ما سمعنا عنه كأنه كما يقال بلغة العصر أشياء جاهزة ، أو أشياء أكاديمية ، أو بحثية أو مسائل أقام لنا عليها الدليل إلاّ ما كان من قوله يريد أن يكون هناك تفاهم وجلوس مع الغرب ، كما أنه يريد أن يكون هناك جلوس وتفاهم وتحاور فيما بيننا . أما التحاور فيما بيننا كما قال الأستاذ بنسعيد العلوي، لا بدّ له أن يكون تحت مساءلة أوليــة: وهي هل نحن نومن بالقــرآن أنه من عند الله ونومن بالحديث أنه من كلام رسول الله ؟ أو نريد أن نتحاور فيما بيننا اتفاقاً عقلياً مجرّداً؟

فالغرب إذا أردنا أن نتحاور معه لدينا ما نقول له ، ليس في القنابل ولا في الأنتيرنيت ، بل محاورتنا مع الغرب بالمنطق والجلوس إلى الأرض في شؤون الإنسانية بالعقل المتساوي، هذا هو الذي نواجه به الغرب أو الشرق، نقــول لهم في حــديثنا مــاذا أنتج لكم اخـتــرا ع القنبلة الذرية أو القنبلة الهدروجينية أو التجسّس بشيء صغير على قدر حبّة صغيرة ؟ ماذا أنتج لنا في معاملتنا معكم، وفي معاملتكم أنتم مع أنفسكم ؟ ها أنتم اكتشفتم ما اكتشفتم، وها أنتم عندكم اتصالات، الخ.

نحن عندنا الإيمان بالتَّوراة الصحيحة وبالإنجيل الصحيح وبالزبور الصحيح وبصحف إبراهيم وبالقرآن آخيراً. عندنا حقائق سماوية تهمّنا جميعاً، ونحن نعيش على هذه الكرة الأرضية، هذا هو الحوار الذي سيكون بيننا وبين الغرب، وبين الشرق.

أما الحوار فيما بيننا نحن فهو قبل كل شيء: هل نحن مؤمنون بالقرآن وبالسنة أمْ لا ؟ هذا السؤال أساس الحوار، وإذا كان إيماننا بذلك هو الحَكَم، فالقرآن والسنة هما الحكمان اللذان يحكمان حياتنا.

20- عبد الغفور الناصر

أشكر الأكاديمية الموقّرة على اختيارها لهذا الموضوع: «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحدّيات المعاصرة» الذي يعد من مواضيع الساعة. كما أقدّر هذه الالتفاتة النبيلة لهذه المدينة تطوان. وإني أعتقد أن اختياركم لهذه المدينة لم يأت من باب الصدفة، ذلك إن كانت هناك مدينة في المغرب، أو في العالم العربي والإسلامي يمكنها أن تفتخر بالمحافظة على الهُوية والدفاع عنها، والاستماتة من أجلها، فهي هذه المدينة.

كما تعلمون حضرات السادة أن مدينة تطوان عانت الأهوال من أجل المحافظة على هُويتها الإسلامية، وندب أهلها أنفسهم لذلك في وقت قل فيه الرجاء، وعظم البلاء. وكانت بلاد الإسلام في المغرب تبتدىء من مدينة القصر الكبير، بينما ما عداها من مدن الساحل من العرائش إلى طنجة كانت بيد العدو الصليبي المتربّص بهذه المدينة. وهذا كما تعلمون كان في أواخر السعديين، ولم تعرف هذه المدينة الاستقرار الكامل والطمأنينة التامة على عقيدتها وحياتها العامة، إلا بعد أن أشرقت شمس هذه الدوحة الشريفة على ربوعها، وقدم عليها المولى الرشيد، فوصل رحمها وهدّأ من روعها. فاستأنفت عملها الجهادي لمواجهة القوتين الصليبيتين الإسبانية والبرتغالية

في ظل المشروعية والوحدة الترابية . هذا العمل الذي اضطلعت به منذ تجديدها على يد فئة مومنة نازحة من مدينة غرناطة الشهيدة، هذه الفئة التي وهبت نفسها للرباط والوقوف في نحر العدو على رمية حجر. ولوشاءت لانتقلت إلى داخل المغرب، لكنها آثرت البقاء هنا قياماً برسم الجهاد، وحماية هذه الشواطىء، بينما بقي إخوان لهم في أحواز غرناطة يقاومون ويدافعون عن هُويتهم الإسلامية والذين سموا فيما بعد بالموريسكيين .وقد سجلوا بطولات نادرة في كفاحهم هذا الذي دام قرناً وزيادة، وحفظ لهم التاريخ ذلك، واهتمت دراسات وأبحاث بأيامهم إلى أن تمّ طردهم النهائي في أوائل القرن الحادي عشر الهجري فانتقلوا إلى هذه الضفة الجنوبية من جنوب الجزيرة، واستأنفوا عملهم الجهادي ، وقاموا بحراسة هذا الممر المائي الذي يعدّ من أهم الممرّات العالمية، وبارك عملهم الجهادي هذا السادة الملوك العلويون أثناء زيارتهم لهذه الربوع من المملكة، ابتداء من المولى الرشيد إلى المولى الحسن الأول قدّس الله أرواحهم. وفيما كانوا يتوصلون به من ظهائر تزكّي عملهم الجهادي وتقرهم على ما بأيديهم من مواقع دفاعية وأبراج منتشرة على شاطىء المتوسط في شمال المملكة.

وقد كشفت دراسة أخيرة لتاريخ الموريسكيين قام بها بعض الباحثين الإسبان وهو: «السيد گايرمو» أسماء الأسر والعائلات التي بقيت بعد سقوط غرناطة تقاوم دفاعاً عن الهُوية. وأثبتت هذه الدراسة أن هؤلاء لما نزحوا إلى الضفة الأمامية للجزيرة في آخر هجرة ، استأنفوا عملهم الجهادي ، وقاموا بصدّ الهجمات الإسبانية والبرتغالية.

والمتكلّم المتواضع هذا ينحدر من هذه الأسر التي ذكر الباحث ألقابها وأسماءها .كما أني أحتفظ بظهائر للسادة الملوك العلويين في هذا الشأن تخصّ العائلة . وتحت يدي بالمكتبة العامة والمحفوظات بتطوان دراسات

وأبحاث عن تاريخ الموريسكيين باللغة الإسبانية والبرتغالية لا وجود لها في باقي المكتبات، بشهادة الباحثين الأجانب الذين يتردّدون على هذه المكتبة.

ورد ذكر اسم السيد گارودي في هذه الندوة ومن باب إحقاق الحق لا بد من كلمة عن هذه الشخصية.

إن السيد گارودي وإن وُفّق في إبطال الأسطورة الصهيونية بما قام به من دراسات وأبحاث أدت بالبعض إلى التعامي عن نواحي أخرى من دراسات الرجل فيما يرجع إلى الإسلام - لم يكن موفّقاً في تناوله لمناهج البحث في التراث الإسلامي على العموم، وتناوله للوحي الإلهي بشقيه القرآن والسنة، ممّا أثار حوله انتقادات كان في غنى عنها لو أنه التزم حدوداً في أبحاثه ودراساته، إن الرجل قد أطلق لفكره العنان، وخاض في كل شيء ابتداء من القرآن الكريم إلى اجتهادات الأئمة الأعلام، ومن المعلوم أن القيام بواجب الردّ وإحقاق الحق هو من الواجبات الكفائية، إلاّ أن الواجب الكفائي يصير عينياً في بعض الأحيان، ورحم الله الشيخ خليل إذ يقول في باب القضاء: « وَلَزِمَ المُتَعَيِّنَ أَوْ الْخَائِفَ فِتْنَةً إِنْ لَمْ يَتَوَلَّ أَوْ ضَيَاع الْحَقِّ الْقَبُولُ وَالطَّلَبُ، وَإِلاَّ فَلَهُ الْهَرَبُ وَإِنْ عُيِّنَ» إلاّ أنه فيما يرجع للسنة، وموقف السيد گارودي منها، فقد كفانا الأستاذ السيد أبو بكر القادري ذلك، وقام بهذا الواجب جزاه الله خيراً.

إلاّ أن السيد گارودي أخيراً طلع علينا بما هو أدهى وأمر، ذلك أنه تناول في بعض المناسبات الأخيرة القرآن الكريم، وقال: إن ما ورد من قصّة فرعون مع سيدنا موسى عليه السلام إنما هو من باب الرمز فقط، وليس من باب الحقيقة، وإنما هو رمز للطغيان في كل مكان، وفي كل تاريخ، مع أننا نعلم أن القصص القرآني حقيقة تاريخية، والله تعالى يعقب على القصة بقوله: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ، وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ .

ويقول في قصّة فرعون مع سيدنا موسى عليه السلام : ﴿ فَلَمَّا تراءَ الجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ قَالَ كَلاَّ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهدين ، فَأَوْحَيْنَا إِلى مُوسَى أَن اضْرِبْ بِعَصَاكَ البَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ العَظِيمِ ، وَأَزْلَفْنَا ثُمَّ الآخَرِينَ وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ ثُمَّ أَغْرَقْنَا الآخَرِينَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَة... ﴾. (الشعراء : 61-76)

أهذا كله رمز لا حقيقة ؟

ويقول سبحانه في قصّة أخرى : ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ وَاتَّبِعُوا فِي هَذِه الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلاَ إِنَّ عَاداً كَفَرُوا رَبَّهُمْ ، أَلاَ بُعْداً لِعَادٍ قَوْمِ هُودٍ﴾ (هود ، 59). ويقول: ﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ القُرى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الآخِرَةِ ... ﴾. (هود، 102).

وبالجملة، فإننا بقدر ما نقدّر جهود السيد روجي گارودي فيما ذهب إليه من تزييف أقاويل اليهود وأساطيرهم ، وهو في هذا منسجم مع كتاب الله الذي زيف كل أعمالهم وشرائعهم وعقائدهم ، ولعنهم بما اقترفوه من أعمال ، وقاموا به من تزوير، قال تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً، فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾. (البقرة ، 79). أقول: بقدر ما نثمن عمله هذا، نقول له: إنه لا يمكن له أن يعرّفنا إسلامنا .

وأخيراً، فإن عنوان الندوة : «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة» يفرض على كل غيور من باب النصيحة، أن يبيّن بعض الحقائق. إن المغرب أمام تحدّيات خارجية تستهدف أصوله وثوابته، وأمام تحديات تعمل على خلخلة مسيرته في الحفاظ على هذه الهُوية، ذلك أن المغرب عرف تماسكاً داخلياً بين مواطنيه في عقيدته ومذهبه وتصوفه، وعمل هذا التماسك

على خدمة وحدته. وقد ترجم هذا التماسك صاحب المرشد في بيت حيث قال:

في عقد الأشعري وفقْه مالك وفي طريقة الجُنَيد السالك

وهذه هي هويته، ووحدة المذهب في العقيدة والفروع والتصوُّف لا يمكن الاستهانة بها .

وسأتعرّض للمذهب الذي ارتضاه المغاربة في العبادة والمعاملات ، وهو: مذهب مالك، فإن مالكاً رضي الله عنه بنى مذهبه على أصول قال عنها الإمام ابن تيمية : إنها أعدل الأصول ، ومنها عمل أهل المدينة . فإن الإمام مالكاً تعرف على الأحاديث النبوية وتخيّر منها ما استقرّ عليه محراب رسول الله صلى الله عليه وسلّم في عهده ، والعهد قريب ، فكان اجتهاده هذا مبنياً على الترجيح بين الأدلة ، لأن عمل أهل المدينة هو رواية ألف عن ألف مثلاً ، بينما إن وجد حديث يعارض هذا العمل ، فهو رواية واحد عن واحد ، ولهذا فهو يرجّح عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح الذي روي من طريق الآحاد .

21- محمد وَقيدي

أودّ أن أتدخل بشأن نقطتين:

الأولى تتعلق بالكاتب المغربي باللغة الفرنسية الطاهر بنجلون. لا بدّ من شهادة في حقّ هذا الرجل، أذكرأنه عندما كنا في الجمعية المغربية لمدرّسي الفلسفة، طلب منا إذاك تعريف مادّة الفلسفة، وكلنا نعرف عن الأستاذ الطاهر بنجلون كزميل لنا درس باللغة الفرنسية في مدارس البعثة، وكان يدرّس اللغة الفرنسية، أذكر أنني تلقّيتُ منه شخصياً رسالة كمسؤول عن، الجمعية في ذلك الوقت يقول فيها أنا لست ضدّ تعريب الفلسفة ، ولكنني فقط أطلب سنة من التكوين حتى أتمكّن من الدخول إلى تلاميذي في أفضل حال. وأذكر له مسألة

ثانية أنه في استجواب تلفزيوني سُئل لماذا لا تكتب باللغة العربية؟ فسُررتُ لجوابه حيث قال: أنا لا أكتب باللغة العربية ، وليس ذلك استهانة مني بها أو تفضيلاً لغيرها عليها وإنما لا أريد أن أكتب باللغة العربية وأنا لا أتقنها . فإذاً فهو قد اعتذر عن هذه المسألة . ولكن إذا كان الطاهر بنجلون قد ذهب بعد ذلك إلى اعتماد أكثر على اللغة الفرنسية وإلى الكتابة فيها فذلك لأن هناك جهات أخرى تعطي من المغريات والتشجيعات ما يجعل هؤلاء الكتاب يميلون إلى مثل هذه المواقف التي حكى عنها زميلنا الأستاذ حمّيش.

النقطة الثانية تتعلق بعرض الأستاذ محمد الكتاني وكذلك بعرض الأستاذ بنسعيد العلوي لأنهما متقاربان، وهي أننا عندما نقول الثبات والتغيير، فليس من الضروري دائماً أن نتصورّ أنه حيث يوجد ثابت لا يوجد متغيّر، فليس الثبات في شيء والتغيّر في غيره، وإنما قد يكون الثبات والتغيّر في نفس الشيء .

22- عبد الله شاكر الكرسيفي

كلامي مع الأستاذ بنسالم حمّيش حول نقطة واحدة وهي أنه قال: «إن المقولات العشر يمكن أن تتغيّرمن زمان إلى زمان أو من مكان إلى مكان» . والمقولات العشر هي الصفات التي اتفق العقل البشري أنه لا يخرج عنها الموجود سواء كان جوهراً أو عرضاً . إن الوضع الآن أي ما يمكن لكل هذا الوجود أن يكون عليه، لا يخرج عن هذه المقولات العشر.

أستفسر الأستاذ حمّيش كيف يمكن لأي مفكّر أوروبياً كان أو أمريكياً أو عربياً أو مسلماً أن يغيّر هذه المقولات العشر؟.

23- محمد أمَزْيان

لخّص الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي ثوابت الهوية المغربية في المقولة التقليدية والمتداولة في كتب الفقه المتأخرة، وهي المذهب المالكي في الفقه، والمذهب الأشعري في العقيدة ومذهب الجنيد في التصوّف.

وفي تقديري أن هذه اختيارات وهي أبعد ما تكون عن الثوابت التي تأخذ صفة الإطلاقية والقطعية والاستمرارية.

وطالما أن الأمر يتعلق بالاختيارات وليس بالثوابث ، فمن الحتمي أن تخضع هذه الاختيارات لمنطق الانتماء والاصطفاء بحسب الحاجة وبحسب المتغيرات والمتطلبات الحياتية المتجدّدة.

ضمن هذه الرؤية المرنة وأخذاً بعين الاعتبار الوضع الحضاري الراهن الذي يتطلّب منا بلورة خطاب فلسفي جديد بنقل مفاهيمنا العقدية والحياتية من مستوى الاستهلاك الداخلي والاجترار المذموم إلى مستوى التثاقف والتواصل مع الحضارات الأخرى، أرى أنه من المجازفة المراهنة على اجترار هذه المقولة التقليدية وتجاهل التطورات الفكرية والحياتية التي يعرفها مجتمعنا المغربي المعاصر بكل تياراته وصراعاته.

هكذا يبدو التشبّث بالتراث الأشعري مغامرة خاسرة ، وهل من مصلحة الخطاب الإسلامي المعاصر أن يجتر الخلافات العقدية المهجورة ، ويكرس سياسة التحزّب العقدي ، ويحيي الجدل العقيم في عصر التكتلات وصراع الحضارات؟. ولنا أن نقابل بين هذه المقولات التي نسميها ثوابت ، وبين المقولات التي يبشّر بها النظام العالمي الجديد والذي تبنّى شعار صراع الحضارات وكرّس له طاقاته الإعلامية والمعلوماتية والعسكرية ... لندرك إلى أي حدّ نحمل وعياً زائفاً عن ذاتنا ورسالتنا وانغماسنا في الخصوصيات المحلية والظرفية.

وحتى على مستوى الداخل إذا كان الفقه الإسلامي المعاصر برمته يجد نفسه عاجزاً عن إيجاد الحلول لكثير من المعاملات المستجدة على مستوى الممارسات المالية والاكتشافات البيولوجية، فإن المراهنة على الفقه المالكي منفرداً قد تكون مغازلة الخطاب السياسي السائد أكثر منها طرحاً أكاديمياً مسؤولاً.

وفي رأيي أن ما نزعمه ثوابت في مجتمعنا المعاصر قد يكون أكثر شيء غرابة عن وعي هذا المجتمع وذوقه وحسّه، وأنا أشكّك في كون تلك الثوابت الثلاثة تشكّل فضاء معرفياً وتشريعياً وأخلاقياً يتنفّس فيه الفرد المغربي وينتظم نشاطه وحياته اليومية.

من هنا أرى أن حديثنا عن هذه الثوابت الغائبة يجعل تصورنا لهُويتنا أمراً متخيلاً يندرج ضمن الخطاب السائد أكثر منه واقعاً ثقافيا.

24- مَهدية أمْنوحْ

فيما يتعلق بملاحظة أو بمصطلح محاربة الأمية. هذا المصطلح جاء في عرض الأستاذ محمد الكتاني في سياقه الثقافي أو في سياق الأطروحة الثقافية التي حاول أن يبينها لنا. لم أتمثّله جيّداً لأن المحاضر لم يفصح عنه جيداً، ولكن أذكر بأن هذا المصطلح، كما جاء في هذا السياق، المقصود به طبعاً ليس هو التعليم فقط، فمحاربة الأمية لا تعني التعليم فقط. لماذا؟ لأننا نحن لما نتحدث انطلاقاً ممّا طرحه الأستاذ الكتاني عن الثقافة باعتبارها الجو المتنفّس فيه والإطار الذي يحيط بالفرد وبالمجتمع باعتباره العادات والتقاليد والطقوس إلى غير ذلك، فإننا نتحدث عن عنصر آخر يفوق ما يسمّى بالعملية التعليمية ويفوق هذا المجهود البسيط المحدّد في الانتقال بالفرد أو بالمجموع من لا قارئ ولا كاتب إلى قارئ وكاتب. فهنا حينما نتحدث عن هذه النقطة

أستحضر مجموعة من القضايا المتعلقة بالتاريخ، تاريخ البشرية بصفة عامّة وتاريخ المغرب بشكل خاص. الدعوة هنا وفي إطار هذه الندوة البانية للذات، والمؤسسة للكيان الحضاري، والداعية إلى تأسيس الذات الحضارية تتمثل في مسألة القفز إلى ما بعد التعليم أو القفز إلى ما بعد محاربة الأمية. فالمغرب يشهد في تاريخه إبّان فترة التحرّر والانعتاق من أغلال الاستعمار، على أن هناك شريحة اجتماعية مهمة هي التي ساهمت بدورها في مقاومة الاستعمار. وهذه الشريحة الاجتماعية المهمة لا ينبغي أن نتغافل عنها أو ننكر من هي؟ هي تلك الفئة التي لم تكن تقرأ ولم تكن تكتب! إذاً هذا الكيان الاجتماعي الذي حقّق خطوة فعلية في تاريخ المغرب كان له دور إيجابي وبناء في تاريخ المغرب. هذا نموذج المغرب، وهناك نماذج متعدّدة أخرى إذا رجعنا قروناً إلى الوراء، إلى مجيء الرسالة المحمدية، فالذي جاء بها لم يكن يَقرأ ولم يكن يَكتب. والتواريخ الأخرى، مثلاً إذا أخذنا تاريخ اليهود في الفترة النازية، فقد حدث أن كان اليهود مضطهدين في دول أوروبية متعدّدة، في فرنسا كاد يمنع عنهم التعليم: القراءة والكتابة. واليهودي الذي كان عنصراً فاعلاً في تلك الحقبة لم يقف مكتوف اليدين مثلاً ينظر إلى هذه المسألة كأنها آفة أو كأنها معضلة، بل كانت بالنسبة إليه مسألة تجووزت بالتجنيد، ليس بتجنيد الأطر وتجنيد مؤسسات وتجنيد إمكانيات مادّية متعدّدة، ولكنه تجنيد لمجموع الشعب اليهودي والأفراد الذين كانوا يتقنون الكتابة والقراءة. فكانت البيوتات تستقطب أفراداً لا يتقنون الكتابة والقراءة ويلقنونهم. أنا لا أدعو إلى التجهيل ولكن أقلّص من الحجم الذي يعطى لهذه الآفة، آفة الأمية. فآفة الأمية يمكن أن تتجاوز بشكل بسيط وبمجهود الجميع، بل هناك آفات متعدّدة أخرى تتمثل في أطروحة الثقافة. إذاً التثقيف هو الذي ينبغي أن يسلّط عليه الضوء. التثقيف هو الذي ينبغي أن يؤسس من جديد وأن تأتي فيه صورة الإنسان الإسلامي، صورة الإنسان المغربي لكي تكون هويته محصنة ومحفوظة، ولكي يكون فاعلاً في تاريخه ومستقبله.

25- عبد الله شاكر الكرسيفي

الأستاذ محمد أمزيان قال: «هل يمكن للفقه المالكي أن يجيب عن أسئلة التحدّيات المعاصرة ؟ وهل ننزل الإمام مالك منزلة لا ينزّل نفسه بها، وهو الذي ذهب خلال المصالح المرسلة، فهذا الفقه المالكي هو جانب من جوانب الفقه الإسلامي فقط».

الجواب: أن يجيب الفقه المالكي على الأسئلة التي يضعها الوضع العالمي والحضارة العالمية الهاجمة الآن، أقول له: لا! نعم، إذا أراد الغرب الإسلامي، أو إذا أراد الخارجون عن الدائرة الإسلامية أن يجلسوا معنا ونتّفق على ما هو الثابت، ونتّفق أولاً على حضارتهم: أي على الصالح منها وغير الصالح. فإذا أمكن لنا أن نتفاهم مع الغرب ونتساءل معه، أنا أقول وأعيد: إن كل المذاهب الإسلامية ومن جملتها المذهب المالكي في استطاعته أن يجيب على كل الأسئلة بالجواب المقنع الموافق لحكم السماء.

26- عبد القادر الزّكاري

إسمحوا لي بادىء ذي بدء أن أرحّب بكم في مدينة تطوان الفيحاء التي طالما انتظرت مثل هذه الالتفاتة الكريمة من أكاديميتكم الموقّرة. ولكن كما يقول مثلُنا المغربي الدارج: «فْكُلْ تَاخِيرًا خِيرًا»، حيث ها أنتم أولاء معشر الفضلاء قد اخترتم مدينتنا لتكون مقراً لندوتكم الحالية التي اخترتم لها موضوعاً حسّاساً يمكن اعتباره موضوع الساعة علمياً وأدبياً وسياسياً. إنه موضوع: «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحدّيات المعاصرة». فشكراً لكم على حسن اختياركم لموضوع ندوتكم/ندوتنا، واتخاذكم من تطوان مقراً لها.

أنني أيها الأفاضل، وأنا في بيتي ليلاً أسترجع وأتذكر ما طُرح وعُرض أو نوقش من أفكار، ركّزتُ على عدة نقط هامّة وذات مساس مباشر أو غير مباشر بهُويتنا المغربية، كالأصولية والأصالة، والتراث من جهة، أو مجال الاستعمالات النحوية والبلاغية في هذا الميدان أو ذاك من جهة أخرى، استخلصتُ من كل ذلك أن موضوع: «الهُوية المغربية »، هو الموضوع الوحيد الذي حظي بالاهتمام العام، وأن هذه الهُوية قد أصبحت مهزوزة – للأسف الشديد- أمام التيارات والمؤثرات الخارجية الغربية وحتى الشرقية، كما أشار إلى ذلك الأستاذ عبد الله شاكر بقوله: إننا إذا جلسنا مع الغرب أو الشرق في مجالس، نستطيع محاورتهم من مكان قوة مستندين أساساً على القرآن والسنّة اللذيْن لا تضاهيهما قوة ولا بيان، إذ الهُوية الغربية أو الشرقية، قد مسخت بدورها، فلم نعد نسمع بالهُوية الفرنسية أو الإنجليزية أو غيرها، بل نسمع فقط بالغربية أو الشرقية، ولا تعتمد إلاّ على تقنياتها لا غير، بينما التراث والرصيد الخالد ينعدم لديها، على عكس مالدينا، كما قال الاستاذ عبد الله شاكر أيضاً: لدينا التوراة الحقيقية، والمسيحية الحقيقية والقرآن الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

إنني وجدت ضالتي خاصة فيما أتحفنا به الأستاذ أبو بكر القادري، الذي ما نطق بما نطقه خلال عرضه القيِّم إلاّ من خلال معايشته الشخصية للأحداث وللحركة الوطنية ككلٍّ.

فعندما أكّد سيادته على قولة جلالة المغفور له محمد الخامس طيّب الله ثراه، وهو يخاطب أبناء شعبه المتفاني في حبّه وفي الإخلاص له ولعرشه العظيم، انطلاقاً من الحديث النبوي الشريف: «خرجنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر..»، فإن جلالته رحمه الله كان يعي تمام الوعي ما يقوله وما يقصده. فإن جهادنا ضدّ المستعمر – الذي توّجه الله تعالى بالنصر المبين-

يُعتبر جهاداً صغيراً أمام الجهاد الأكبر الذي ينتظرنا، إنه امتحان النفس، بل جهاد النفس الأمارة بالسوء بعد ما آلت إليها -عقب العودة والنصر والاستقلال والوحدة - كل الأمور خالصة لنا وحدنا من دون غيرنا، إذ الاستعمار وعهده قد ولّيا وانتهيا.

وهنا أستسمح الأستاذ أبا بكر القادري لأضيف شيئاً وهو أنه يمكن اعتبار خطاب جلالة المغفور له محمد الخامس بمثابة الحدّ الفاصل بين عهدين من حيث هذه الهُوية المغربية التي نحن بصددها في هذه الندوة، ففي العهد الاستعماري - كما قال الأستاذ أبوبكر - كان المغاربة جميعاً يحسّون ويقدِّرون، بل ويربّون وينشّئون أبناءهم أو تلاميذهم على هذه الهُوية المغربية التي لا يمكن أن يتهاون في شأنها أحد إذا ما أحسّ بشيء قد يضر بها. وكان المحكّ الأكبر لذلك هو الظهير البربري المشؤوم والمشهور. فإذا كان هذا الفعل الاستعماري قد أوْقد شرارة العمل الوطني في بلاد المغرب المستعمرة من طرف فرنسا، فكانت المقاومة الوطنية بشتى الوسائل انطلاقاً من قراءة اللطيف بالمساجد إلى المظاهرات والثورات والاحتجاجات، فإنني أضيف إلى ذلك، للتنوير والتذكير واستكمال الصورة، بأن المغاربة الآخرين الخاضعين لنير الاستعمار الإسباني وانطلاقاً من مدينة تطوان المجاهدة هذه، ثار الشعب المغربي هنا أيضاً بقراءة اللطيف في المساجد، وبالخروج في المظاهرات وإلقاء الخُطب الحماسية، بل وحتى إحراق العلم الفرنسي. فكان كل ذلك تعبيراً عن تضامن الشعب المغربي هنا مع إخوانه المغاربة المضطهدين هناك. وإذا ما سمينا الأمور بمُسمَّياتها نقول بأن هذه هي الهُوية المغربية، وهذا هو موقعها في نفوس المغاربة أينما كانوا لا يقبلون بمسّها أو الإضرار بها.

ومن مظاهر التعبير عن هذه الهُوية المغربية - التي كان الزعيم المرحوم علال الفاسي يفضل تسميتها بـ «الإنسية المغربية» - أنه كلما لحق ضرر بإخواننا المغاربة في الجنوب، كانوا يجدون الملاذَ والبيت المفتوح في وجههم في كل وقت وحين، وكان ذلك ليس كتعبير عن الكرم المغربي أو الحاتمي كما يقال، بل كتعبير عن مدى تمكُّن هذه الهُوية المغربية من نفوس المغاربة أجمعين ؛ فالمغربي في الجنوب لم يكن يرى عيباً ولا غيره في أن يلتحق بإحدى الأسر هنا في تطوان أو هناك في طنجة أو في غيرهما، لأنه على يقين تام بأن أخاه في الشمال لن يجد منه إلاّ الباب المفتوح، والقلب المشرَّع بدون أي حساب.

وكما قال الأستاذ أبو بكر القادري: أين نحن الآن من ذلك ؟ وإلى أين نحن سائرون؟.. لقد انطمست معالم الهُوية الوطنية... الهُوية المغربية في خطر...

نعم، لقد تنازلنا عن هُويتنا، وتركناها عرضة للضياع عبر العقود الأربعة الفارطة، ونتذرع بأن هناك وسائل أو عوامل ساعدت أو أدّت إلى ما نحن عليه الآن.

إنني أقول: ولماذا بالأمس الاستعماري لم يكن ذلك الأمر؟! لقد كانت هُويتنا المغربية -الإسلامية - العربية لا تُمس، ولا نسمح لأحد أن يمسها، بل إذا ما رُشَّت بقطرة ماء مشكوك فيها، فإننا نردها شرارة تتبعها نار حامية !!

لهذا أعود وأقول، إن جلالة المغفور له محمد الخامس كان يعي صادقاً ما يقول عندما اختار ذلك الحديث النبوي الشريف ليتخذه مرتكزاً لمخاطبة شعبه، فكأنما كان يحذرنا من مغبّة الوقوع في غواية النفس الأمّارة بالسوء، وهو ما وقع للأسف الشديد! لأننا - وبعد أربعة عقود من الاستقلال - أصبحنا نبحث عن مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة.

فلا بدّ إذن من العودة إلى هذه الأصالة في الهُوية المغربية القائمة على الركائز الثلاثة التي أكدها وركّز عليها الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي والأستاذ محمد الكتاني والمتمثلة في: الوطنية المغربية والروح الإسلامية واللغة العربية الموحِّدة، حتى نتخذها منطلقاً ثابتاً نحو هذا التحدّي المستقبلي وللتحديات المعاصرة المختلفة، لأننا إذا تسلّحنا بهذا السلاح القوي نستطيع مجابهة تلك التحديات.

وفي تاريخنا القريب، الذي لا يبتعد عنا إلاّ بعقود، لأكبر دليل على استطاعتنا هذا التحدّي الناجح. وما علينا ألاّ إعادة الاهتمام بالمقوِّمات التربوية الأساسية لتحقيق ذلك الغرض السامي، وذلك بإحكامها في كل من : البيت، والمدرسة، والشارع، كما أشار إلى ذلك أحد الأفاضل بالأمس من هذه المنصّة.

فإنْ نحن أحْسَنَّا ذلك، فإننا – في رأيي – سَنكون عند حسن ظن جلالة المغفور له محمد الخامس الذي نبّهنا في خطابه إلى ضرورة الاهتمام بالجهاد الأكبر أكثر من اهتمامنا بالجهاد الأصغر الذي خرجنا منه حينئذ منتصرين مكلّلين بالنجاح الباهر.

وهذا لَعَمري هو ما فتىء ينادي به ويدعو إليه جلالة الملك المعظم الحسن الثاني نصره الله وأيده في عدة مناسبات ومجالات، وهذا أحدها.

27- عبد الله المرابط الترغي

حينما تحدّث الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي عن مكوّنات الهُوية تحدَث عن مكوّن الملكية، واستشهد عليه بكلام صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني نصره الله من كتاب « التحدّي »، ومن كلام المستعمر بكلام ليوطي. طبعاً عندي استشهاد آخر له أهمية كبرى، ولست أدري هل هو متداول وإن كنت لم أجد كتابة عنه.

سبق أن أطلعني بعض الأصدقاء على مصورات أجوبة مخطوطة بخطوط أصحابها، السؤال فيها صادر من المقيم العام في المغرب إلى بعض العلماء يسألهم فيها هل الخلافة العثمانية حقيقية ؟ ويعني هل هذه الخلافة العثمانية شرعية ؟ وإذا لم تكن شرعية فمن يستحق أن يكون خليفة للمسلمين؟ وقد أجاب على هذا السؤال مجموعة من العلماء المغاربة تقريباً في العقد الرابع من القرن الرابع عشر الهجري، طبعاً عند أحداث الحرب العالمية الأولى في إطار الصراع ما بين فرنسا ودول المحور التي كانت فيها مثلاً ربما خلافات إسلامية. المهم أن الكثير من هؤلاء العلماء أجابوا ، وأتذكر من أسمائهم ابن الموّاز، وقد كانت إجابته تقريباً في كرّاستين، وأجاب كذلك الشيخ عبد الحي الكتاني في إجابة مقتضبة وأجاب كذلك مجموعة من علماء مراكش، وكانت إجابتهم مجتمعة، وأجاب كذلك مجموعة من علماء الرباط. وليست بين يدي هذه المصورات حتى أُحصي الإجابات فيها وهي جميعها ترمي إلى مناقشة شرعية الخلافة العثمانية، وتقف عند الأساسيات التي يتطلّبها الموقف في الخليفة وهو الانتماء العربي ليخلّص هؤلاء المجيبون جميعاً إلى تأكيد شرعيّة طلب الخلافة الإسلامية لسلطان المغرب، وطبعاً كان هو السلطان المولى يوسف طيّب الله ثراه. أثير هذا الحديث عن هذه الوثائق لأؤكّد كلام الأستاذ بنسعيد بأن الاستعمار من جهته أيضاً كان يعرف أن الملكيّة في المغرب ملكيّة شرعية، وأن هذه الشرعيّة يمكنها أن تمتدّ لتُصبح خلافة إسلامية شاملة للعالم الإسلامي آنذاك.

28- جعفر ابن الحاج السُّلَمي

تحدث الأستاذ بنسالم حمّيش عن الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية. هل هو فعلاً أدب مغربي مكتوب بالفرنسية ؟ أنا أفضّل أن نسمّيه بالفرنسية Litterature francophone d'expression pseudo marocaine. لا نسميه أدباً

مـغـربيـاً، فـأدب المـغـرب لا يمكن أن يكون إلا في شيء عـربي أو أمـازيغي، باللغات المستعملة منذ قرون. أما هذا الشيء الذي يسمّى Litterature marocaine d'expression française فـأنا أفـضل أن أسـمـيـه Litterature francophone d'expression pseudo marocaine، لأنـه لا يعبر عن الشخصية المغربية، ولا عن المغرب في شيء.

إنك أرّخت لهذا النوع من الأدب في الأربعينيات، وأنا أرى أنه أقدم من ذلك شيئاً مّا، فأول رواية مغربية باللغة الفرنسية كانت كتبت في تطوان ونشرت في باريز سنة 1930 كتبتها يهودية تطوانية (بلانش بندهان Blanca Bendahan)، والرواية اسمها «مازالطوب»، وقد كنت كتبت عنها مقالاً طويلاً.

بعد ذلك عندنا عبد القادر الشاط في طنجة مع Mémoires héritées، سنة 1932 نشرها في طنجة، إذاً المعضلة أقدم من الأربعينيات.

الأستاذ بنسعيد تكلم عن مسألة وحدة المذهب المالكي والأشعري، وهي أقدم على الأقل منذ العصر الإدريسي، حتى الموحّدون كانوا مذهب أقلية لا تتجاوز قبائل الموحّدين نفسها. حتى قبائل الموحّدين فيها وفيها. إذاً الوحدة أقدم من ذلك التحدّي التي تواجه الأزمة. لو دخلنا إلى المساجد، ولاحظنا ما يدور، المالكية الآن تواجه الأزمة، وإذا أردنا الحفاظ على الهُوية المغربية يجب أن ننتبه إلى هاتين النقطتين. إلى حماية المذهب الأشعري وحماية المذهب المالكي.

مسألة التصوّف، حزّ في نفسي أنك جمعت الصوفية مع الخونة ومع الاستعمار، وأقول إن الأمر فيه تفصيل.في تطوان كان التهامي الوزاني درقاوياً كبيراً، وكان وطنياً في زعامة حزب الإصلاح الوطني، في الجنوب كان المختار السوسي، درقاوياً، ومن زعماء الحركة الوطنية، الحزب الوطني في فاس قبل الحماية، الزاوية الكتانية نفسها، فيها شق وطني في غاية

الإخلاص للوطن، وفيها شق كتب عليه ما كتب من الشقاء. إذاً فلا يعقل هذا أن التصوّف، هذا البعد الرمزي للمغرب، البعد الأنتروبولوجي للإسلام وللهُوية في المغرب، أن يضرب في زاوية ماء العينين مثلاً. أنا أفضل أن أخرج من مشكلة مصطلح القومية، للتعبير عن الهُوية المغربية هل هي قومية؟ أنا أفضّل مصطلحاً تركياً «ملّيت »، الملّية، للحديث عنها العلاقة بيني وبينك أنني لستُ عربياً وأنت عربي، أنا بربري وأنت بربري، أو أنا عربي وأنت بربري، لكن أنا مسلم وأنت مسلم. الدستور المغربي نصّ على أن المغرب دولة إسلامية، لا يقول إنها عربية، ولا إنها بربرية، العلاقة بيننا «مليّة».

الأستاذ محمد الكتاني تحدّث عن استمرار الدولة، وأضيف إلى قوله إن المغرب عرف استمرار الإمامة من عهد المولى إدريس الأول، وبقي الإمام في المغرب منذ ذلك العهد إلى عهدنا هذا. حقّاً وقعت بعض المشاكل، لكنها كانت عارضة لم تكن في الجوهر، واستمرّت مؤسّسة أمير المؤمنين منذ المولى إدريس إلى الحسن الثاني. المسألة فيها استمرار، والهُوية المغربية تواجه تحدّيات، يجب أن ننتبه إلى أنه ليس عندنا تحدٍّ غربي فقط، بل عندنا تحدٍّ داخلي، أي الهجوم الذي تتعرّض له المالكية والأشعرية في المغرب، وليس المسؤول دائماً هو الآخر. بل نحن مسؤولون عن ذلك ؟ إن عقدة الأندلس وعقدة المشرق في تفكيرنا وتاريخنا تنضافان إلى عُقد الغرب.

كلمة اختتام أعمال الندوة

عباس الجراري

مدير الندوة



السيد أمين السر الدائم الموقر،

الزملاء الكرام أعضاء الأكاديمية والخبراء،

أصحاب الفضيلة العلماء الأساتذة،

على مدى يومين، وعبر أربع جلسات تمت أعمال الندوة التي عقدتها أكاديمية المملكة المغربية بمدينة تطوان العريقة المجاهدة، في موضوع: «مستقبل الهوية المغربية في مواجهة التحديات». ومن خلال اثني عشر عرضا قدمها السادة أعضاء الأكاديمية والخبراء وقع تناول جوانب متعددة مست الهوية في وثائقها وفي مكوناتها وما للتراث من أهمية في بلورتها والمحافظة عليها وخدمتها، وكذا ما للتربية واللغة من دور حاسم في ترسيخها، وما كان للعلماء ورواد الحركة الوطنية من دور في تثبيت دعائمها والتوعية بها، مع النظر إليها في بعد مستقبلي يراعي مقوماتها والتحديات التي تضطر إلى مواجهتها، ويراعي كذلك ما في ثوابت الماضي وتغيرات الحاضر.

وكان للمناقشة التي أجريت إثر إلقاء العروض أثر في إبراز أهميتها وأهمية القضايا المختلفة التي أثارتها، مما أفضى بالندوة إلى تصور متكامل

للهوية وما تواجهه من تحديات. وقد تبين بهذا التصور أننا إذا كنا نسعى اليوم إلى بحث موضوع الهوية في سياق التحديات التي تواجهها في مستقبلها، فإن علينا أن نضع تلك الهوية - بسبب هذه التحديات - داخل نسق التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي يجتازها المغرب، والتي تثير مفاهيم غير معهودة، وتقود إلى ممارسات غير مألوفة، بدءاً

من حال الأسرة والمدرسة والشارع إلى مختلف المؤسسات التي تشكل المجتمع، والتي أصبحت العلاقات التي تحكم الأفراد داخلها قائمة على قيم خلقية جديدة تغلب عليها الفردية والأنانية واللامبالاة.

ومن ثم فإنه لا مناص من أمور منها:

أولاً: التوعية بالهوية.

ثانياً: جعلها أساساً في التكوين التربوي

ثالثاً: الاقتناع بأهميتها وبأن فيها حصانتنا والمناعة.

رابعاً: التنبيه إلى مقوماتها وخصوصياتها للتمسك بها، ولإغنائها بالممارسة والإبداع مع العناية بالتراث.

خامساً: اعتبارها قاعدة صالحة لمحاورة الآخر.

إنه إذا كان المغرب قد تحمل رسالة حضارية في العهود الماضية، فهو اليوم أكثر من أي وقت مضى، وبسبب ما يعج به العصر من تيارات هدامة وأفكار تدميرية، مدعو إلى تحملها، انطلاقا من مقومات هويته الحق - كما عاشها من قبل - لكن في سياق متطور ومتجدد يستطيع به أن يقاوم كل الانحرافات، ويواجه جميع التحديات، ويستطيع قبل هذا وبعد أن يفيد من التنوع الثقافي والحضاري الذي يطبع بيئته ليغني به مكونات هويته، وليقوي به

وجوده، باعتباره جزءا من أمة أرادها الله أن تكون خيرا أمة، وليكون بذلك مؤهلا للانفتاح على ما عند الآخرين وقادرا على تبادل الأخذ معهم والعطاء.

وإذا كانت الندوة قد أبرزت كثيرا من المشكلات التي تعوق تحقيق هذه الغايات، فإنها بالنسبة لقضايا أخرى لم تلمسها إلا برفق، مما يقتضي متابعة الموضوع في حلقات أخرى تستوفي وتكمل، وذلكم ما تتعهد الأكاديمية بإنجازه إن شاء الله.

وفي هذا النطاق، سوف تنظر الأكاديمية في إمكان تنفيذ الاقتراح الذي تقدم في الندوة بإنشاء مركز علمي للبحث في الهوية المغربية. كما أنه في إطار ما تولي الأكاديمية لموضوع الهوية وما يرفده ويغنيه من عناية بالتاريخ الحضاري والثقافي للمغرب، يسجل المشاركون في الندوة بكثير من التنويه والإشادة والشكر ما أعرب عنه السيد أمين السّر الدائم من استعداد الأكاديمية للمساهمة في نشر الرسائل والأطاريح والبحوث الجامعية التي ينجزها الدارسون المغاربة.

وستعرض هذه الفكرة على لجنة الأعمال بالأكاديمية للنظر في وسائل تطبيقها وإخراجها إلى حيز الوجود.

وإن عبارات الثناء لتساق كذلك إلى الأساتذة الخبراء الذين استجابوا لدعوة الأكاديمية، كما تساق هذه العبارات إلى جميع الذين عملوا على إنجاح الندوة، وفي طليعتهم علماء هذه المدينة وأساتذة جامعتها الذين واظبوا على حضور الجلسات وتتبع عروضها بالاستماع والمناقشة، وكذا القائمون على أجهزة الإعلام، أولئك الذين نقلوا وقائع هذه الندوة وبلغوا أخبارها وأوصلوا صداها إلى كل مكان.

ولا يفوت الأكاديمية أن توجه الشكر جزيلا للفنان التشكيلي الأستاذ فيصل بنكيران الذي أهداها باسم جمعية شباب تطوان (تحولات) لوحة من انتاجه، إعرابا عن ابتهاجه بعقد هذه الندوة في مدينة تطوان الزاهية الزاهرة.

حضرات السيدات والسادة:

نجدد لكم الشكر، ونتمنى لكم شهرا مباركا وصياما كريما، وإلى أن نلتقي في ندوة أخرى، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.



مطبعة المعارف الجديدة - الرباط